تزفيتان تودوروف

أعداء الديمقراطية الحميمون







تزفيتان تودوروف

أعداء الديمقراطية الحميمون

ترجمة غازي برو

توزيع دار الفارابي

الناشر دار الربيع

الكتاب: أعداء الديمقراطية الحميمون

المؤلف: تزفيتان تودوروف

المترجم: د. غازي برو

الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الربيع - بيروت - لبنان

ت – 301461 (01) :فاكس 307775 (01)
ص.ب - 113 7392 :الرمز البريدي2090 1103
e-mail: predet.international@gmail.com

التوزيع الحصري: دار الفارابي - بيروت - لبنان
ت: 301461(01) - فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/11 - الرمز البريدي: 1107 2130
e-mail: info@dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى : شباط/ فبراير 2015

ISBN: 978-614-432-596-4

تباع النسخة الكترونياً عبر موقع دار الفارابي

www.dar-alfarabi.com

***

العنوان بلغة الأصل الفرنسية

LES ENNEMIS INTIMES DE LA DÉMOCRATIE

de

TZVETAN TODOROV

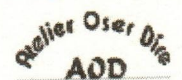
Traduit par Ghazi Berro

© 2012 ÉDITIONS ROBERT LAFFONT
ISBN: 978-2-221-12952-4

[متابعة ترجمة الكتاب وإنتاجه :محتَرَف القول الجريء بإدارة غازي برّو

70216140 / Atelier.oser.dire1@gmail.com :موبايل بيروت]

Réalisation et traduction de l'ouvrage: Atelier oser dire dirigé par Ghazi Berro



1

الضيق في الديمقراطية

مفارقات الحرية

لقد بزغت مسألة الحرية باكراً جداً في حياتي. حتى سن الرابعة والعشرين، كنت أعيش في بلد يسود فيه نظام شمولي هو بلغاريا الشيوعة. وكانت الأمور الأولى التي يشكو منها الجميع من حولي حقيقةً، هوالنقص والصعوبة في الحصول على كل السلع، الأساسية منها و«الكمالية»، التي تضفي نكهة على الوجود، سواء أكان الغذاء أو الملابس، ووسائل الزينة أو المفروشات. فوراً بعد ذلك يأتي الافتقار إلى الحرية. إذ كان قادة البلاد يحكمون سيطرتهم على أنشطة لا تحصى، بالاعتماد على عدد ضخم من المنظمات تبعاً للمهن والأحياء والفئات العمرية، وكذلك على جهاز الحزب والشرطة إضافة إلى الشرطة السياسية الموسومة بـ«أمن الدولة». كانت حياتنا تحت الرقابة، وأي ابتعاد عن الخط المفروض كان عرضة للشجب. وشمل ذلك بالطبع المجالات التي يمكن أن يكون لها علاقة بالمبادئ السياسية المعلنة، بدءاً من الأدب والعلوم الاجتماعية وصولاً إلى المؤسسات العامة. ولكن هناك جوانب من الوجود أكثر حيادية، كان من الصعوبة بمكان أن نتخيل، في غير تلك الظروف، أن تتخذ معنى أيديولوجياً، كاختيار مكان الإقامة أو المهنة، وحتى الأشياء التي تبدو تافهة إلى أبعد الحدود مثل تفضيل هذه الملابس أو تلك. وكان ارتداء «ميني جيب»، وسروال ضيق (أو على العكس، سروال

فضفاض) يعرض صاحبه لعقاب شديد. وقد يقود ذلك، إلى مخفر الشرطة، في المرة الأولى، ويعرض المرء لصفعتين؛ وفي حال التكرار، يتعرض المخالف للإرسال إلى معسكر لـ«إعادة التأهيل» دونما ضمانة للخروج منه على قيد الحياة.

كان المرء يعاني، بهذا القدر أو ذاك، فقدان الحرية وفقاً لحاجته إليها. كنت آنذاك شاباً فضولياً، أعيش في العاصمة، وأتابع دراستي للآداب، أعدّ نفسي لمهنة فكرية، التدريس أو الكتابة. كانت كلمة «الحرية» بطبيعة الحال مشروعة، بل تحظى بتقدير عالٍ، ولكن على غرار العناصر الأخرى المكونة للدعاية الرسمية، كانت تستخدم لإخفاء وجود ما- أو ملء- غياب ما: أي إن الكلمة كانت تعوض عن الشيء الغائب. وكان أولئك الراغبون في المشاركة في الحياة العامة من دون أن يتحولوا إلى خدام للعقيدة مدفوعين لممارسة نوع من أنواع ذاك «الفن المنسي» الذي تحدث عنه ليو ستروس ألا وهو لغة إيزوب (Ésope): عدم الإفصاح، إنما الإيحاء- لعبة خذقة قد نغفل عن مقاصدها. فيما يعنيني، كنت حساساً للافتقار إلى حرية التعبير، التي تقضم أيضاً ما تأسست عليه هي بالذات، أي حرية الفكر. كنت شاهداً- صامتاً- في أكثر من مناسبة على العديد من عمليات الإذلال العلني بحق أشخاص حُكم على سلوكهم بالإفراط في انحرافه عن الأنموذج المفروض، وكنت آمل النجاح بالابتعاد عن مثل هذه المشاهد «الانتقادية» من غير أن أخون قناعاتي.

خلال السنة الأخيرة التي أمضيتها في بلغاريا قبل رحيلي منها، بعد تخرجي حديثاً في الجامعة، خطوت بضع خطوات خجولة في الحياة العامة عن طريق الكتابة للصحف. وكنت فخوراً للغاية عندما كان يتكون لدي الانطباع بأنني تمكنت من التحايل على الرقابة المنتشرة في كل مكان. وبمناسبة أحد الأعياد الوطنية، طلب مني إعداد صفحة مزدوجة في إحدى الصحف، فاخترت التحدث عن بعض الشهداء من أبطال المقاومة ضد الفاشية، الذين حاربوا الطغيان: وهم رموز لا جدال في فضائلهم! كانت الحيلة تقضي بالتحدث عن الحاضر تحت ستار ذكر الماضي، بغية التذكير بضرورة

النضال في سبيل الحرية. فضلاً عن أن هذا هو العنوان الذي اخترته للصفحتين: «في سبيل الحرية»! وأذكر أن هذا المنشور لفت نظر عدة أشخاص وقد تلقيت التهنئة على إبداعي نظراً لأنهم فهموا ما تضمنه من تلميحات إلى الحاضر... تلك هي الانتصارات التافهة التي كان يتباهى بها آنذاك كاتب بلغاري شاب. على أية حال، كانت الحرية، أغلى قيمة بالنسبة إلي.

وأقوم الآن بوثبة تدفعني ثمانية وأربعين عاماً إلى الأمام، لأجد نفسي في أوروبا اليوم، حيث أرى، بمزيج من الحيرة والقلق، أن كلمة «حرية» ليست مرتبطة دائماً بإجراءات تحظى برضاي. يبدو أن المصطلح أصبح عام 2011 اسماً لعلامة تميّزت بها أحزاب سياسية يمينية متطرفة، قومية ومعادية للأجانب: مثل حزب الحرية في هولندا، ورئيسه غيرت فيلدرز (Geert Wilders)؛ وحزب الحرية النمساوي، بقيادة يورغ هايدر (Jörg Haider) حتى وفاته. رابطة الشمال لأومبرتو بوسي (Umberto Bossi)، التي تقدم مرشحوها للانتخابات الإيطالية تحت اسم رابطة شعب الحرية، ثم انضم إلى حزب شعب الحرية لبيرلسكوني. إن موجة ردود الفعل المعادية للمسلمين والمناهضة للأفارقة في ألمانيا، التي أعقبت نجاح كتاب بتوقيع ثيلو سارازين (Thilo Sarrazin)، أدت إلى نشوء حزب يستوحي أفكار هذا الأخير. اسمه Die Freiheit («الحرية»)؛ أما برنامجه فهو «مكافحة الزحف الإسلامي في أوروبا». وفي أوكرانيا هناك منذ عام 1995 حزب قومي يسمى سفوبودا («حرية») ناشط في مناهضته للتأثيرات الأجنبية، الروسية أو الغربية، ووجود الأجانب؛ شعاره هو «أوكرانيا للأوكرانيين». إن هذا الاستخدام المريب للفظ الحرية ليس أمراً جديداً تماماً، إذ إن ثمة صحيفة ناطقة باسم المعادين للسامية في فرنسا تأسست في نهاية القرن التاسع عشر ورئسها إدوار درومون (Edouard Drumont)، وكانت تحمل اسم *الكلمة الحرة*.

لذلك كنت قد اعتقدت في البداية أن الحرية من القيم الأساسية للديمقراطية؛ لقد تبيّن لي مذ ذاك أن استخداماً معيناً للحرية قد يشكل خطراً على الديمقراطية. فهل في

ذلك إشارة، اليوم، إلى أن ثمة مخاطرة تحدق بها، نابعة ليس من الخارج، من جانب أولئك الذين يشهرون عداءهم لها، وإنما بالحري من الداخل، من إيديولوجيات، وحركات أو إجراءات تزعم منافحة قيمها، أو حتى مؤشر على أن تلك القيم المعنية ليست دائماً هي القيم الطيبة؟

أعداء الخارج والداخل

تمثل الحدث السياسي الرئيس للقرن العشرين في المواجهة بين النظم الديمقراطية والنظم الشمولية، وجاءت هذه الأخيرة كتصحيح لعيوب الأولى. وأسفر هذا الصراع، المسؤول عن الحرب العالمية الثانية، عن سقوط 60 مليون قتيل وقدر لا حصر له من المعاناة، انتهى بانتصار الديمقراطية. إذ هزمت النازية عام 1945، وانهارت الشيوعية بتاريخ تشرين الثاني/ نوفمبر 1989: وما سقوط حائط برلين إلّا الحدث الذي يرمز إلى النتيجة النهائية لذلك الصراع. فليس من المقدر أن تقوم قيامة التهديد الشمولي في المستقبل المنظور. صحيح أن العديد من البلدان في العالم تواصل الإعلان عن اعتمادها الأيديولوجية الشيوعية، ولكنها لم تعد تشكل في نظر المرء تهديداً، وإنما مفارقات تاريخية لا تستطيع أن تعمّر طويلاً. والبلد الوحيد من جملتها الذي يمثل قوة عظمى، أي الصين، لم تعد تنطبق عليه مواصفات «الأنموذج المثالي» للنظام الشمولي. فالصين تبدو في أعين المراقبين صورة قديمة هجينة تمتزج فيها الخطابة الشيوعية والإدارة المركزية القمعية واقتصاد السوق الذي يسمح، لا بل يشجع، الانفتاح على العالم الخارجي وعلى إثراء الأفراد، الأمر الذي لم يكن تصوره ممكناً في زمن الشيوعية السوفياتية أو الماوية. لذلك من العسير على المرء أن يتخيل عدواناً عسكرياً صينياً ضد الديمقراطيات الغربية في المستقبل المنظور. لقد كرست نهاية الحرب الباردة زوال التهديد الشيوعي.

وفي أوائل القرن الحادي والعشرين، وكنتيجة للعمل المشترك بين عدد قليل من العلماء ذوي النفوذ السياسي، وللهجوم الذي وقع في 11 أيلول/ سبتمبر 2001 ضد الولايات المتحدة، يمكن القول إن عدواً جديداً تمثل بالأصولية الإسلامية الداعية إلى الجهاد ضد جميع الديمقراطيات وعلى رأسها الولايات المتحدة، قد حل محل العدو السابق. وأسفر تدمير البرجين التوأمين في نيويورك بالطائرتين الانتحاريتين عن مقتل ثلاثة آلاف شخص، ما شكل صدمة لجميع العقول وكشف النقاب عن خطر حقيقي. لكن التشبيه بما كانت تمثله الإمبراطورية السوفياتية من خطر يضعنا على عتبة لا يمكن لنا تجاوزها من دون مجازفة. وفي حين تشكل الأصولية الإسلامية قوة لا بدّ لنا من أخذها في الحسبان في البلدان ذات الأغلبية المسلمة، فإن التهديد المتمثل بالنسخة الأصولية الدولية (أي ما يسمى بالقاعدة) لا يشكل بالنسبة إلى البلدان الغربية الخطر ذاته الذي جسدته البلدان الشيوعية: فهو يتطلب تدخل الشرطة بدلاً من اللجوء إلى انتشار جيش قوي. أما أعمال العنف التي ينطوي عليها ذلك الخطر فإنها تعيد إلى الأذهان أعمال فصائل الجيش الأحمر في ألمانيا أو الألوية الحمراء في إيطاليا، بدلاً من الجيش الأحمر لستالين.

لئن كان مثل هذا النوع من أعمال الإرهاب قد ترك أثراً مستداماً على المجتمعات الديمقراطية، فبسبب ردود فعل مثيرة أكثر منه أضرار لحقت بتلك المجتمعات. لقد تصرفت الولايات المتحدة حيال هذا الاستفزاز البارع على طريقة الثور الهائج حيال قطعة قماش حمراء يلوّح بها أمام عينيه. لأنه لا يمكن مقارنة الهجوم على البرجين في نيويورك بالحروب في أفغانستان وفي العراق، المستمرة فيهما منذ سنوات، وقد تسببت بمئات آلاف ضحايا، وتقدر تكاليفها ببلايين الدولارات وقد أضرت لفترة طويلة بسمعة الولايات المتحدة في المنطقة، وبصورة غير مباشرة بسلامتها. بالإضافة إلى ذلك، فقد ألحقت هذه السياسة ضرراً داخل البلاد نفسها، ما انعكس على حلفائها

الأوروبيين: والأمر نفسه يسري على التعذيب بصورة قانونية، والتمييز بين الأقليات أوالقيود المفروضة على الحريات المدنية.

الإرهاب الإسلامي (أو الجهادية) ليس مرشحاً موثوقاً للاضطلاع بالدور السابق الذي كان لموسكو. وليس ثمة أنموذج لمجتمع مختلف عن النظام الديمقراطي يلعب اليوم دور المنافس له؛ بل على العكس، نرى تطلعاً إلى الديمقراطية يعبَّر عنه تقريباً في كل مكان حيث كانت غائبة سابقاً. وهذا لا يعني أن الديمقراطيات يجب أن تقلع كلياً عن التفكير في حماية نفسها بالأسلحة؛ فإذا لم يحل محل سكان المعمورة، فجأة، قبيلة من الملائكة، فهناك دائماً أسباب عديدة للنزاع، وحتى للعدوان بين الشعوب؛ ولكن لم يعد هناك عدو عالمي ومنافس كوكبي. على النقيض من ذلك، فإن الديمقراطية في حد ذاتها تفرز قوى تتهددها، والجديد في عصرنا يكمن في أن هذه القوى متفوقة على تلك التي تهاجمها من الخارج. ومن الصعوبة بمكان مكافحتها لا سيما أنها تستند بدورها إلى الروح الديمقراطية، ومن ثم تتمتع بمظاهر الشرعية.

إن مثل هذه الحالة -التي يتولد فيها الخير من الشر- في حد ذاتها لا تنطوي على مفارقات، فكلنا مطّلع على أمثلة مشابهة. لقد تعلمنا في القرن الحادي والعشرين أن الإنسان أصبح يشكل تهديداً لبقائه بالذات، وقد كشف، أي الإنسان، النقاب عن بعض أسرار المادة، مع الإنجازات الصاعقة التي حققها العلم، وبات قادراً على تحويلها؛ ولكن هذا يعني أن التفجيرات النووية تهدده أيضاً كما يتهدده ارتفاع درجة حرارة كوكب الأرض الناجم من الاحتباس الحراري، وتحول الأنواع نتيجة للتلاعب بالجينات. خلافاً لما اعتقد أجدادنا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فقد أصبحنا مقتنعين بأن العلم باستطاعته أن يشكل مصدر أخطار على بقائنا بمقدار ما ينعم علينا بالأمل. والأمر نفسه يسري على الابتكارات التكنولوجية، التي تقلص من مجهودنا البدني، لكنها كثيراً ما تفقّر حياة العقل: كل شيء يعتمد على ما نستخدمه من أجله.

نفتخر بمبدأ المساواة في الحقوق بين الأفراد وبين الشعوب، وفي الوقت ذاته نرى أيضاً أنه إذا توجه جميع سكان الأرض لمحاكاة سكان الغرب في استهلاكهم للسلع، سيعاني كوكبنا بسرعة نقصاً في الموارد. ونعلن بالفم الملآن وعالياً أن كل إنسان يتمتع بالحق في الحياة نفسها، ولذلك نرحب بالتقدم المحرز في مجال الطب الوقائي الذي يقلل من معدل وفيات الرضع؛ وذلك بالرغم من معرفتنا بأن النمو السكاني غير المحدود على الأرض قد يكون كارثة.

هذه الحالات المفارقة معروفة جيداً لدينا، لكن الحالة التي تولد الديمقراطية فيها أعداؤها بنفسها معروفة بدرجة أقلّ بعض الشيء.

التطرف يتربص بالديمقراطية

يتحدد النظام الديمقراطي بجملة من الخصائص التي تجتمع فيما بينها لتشكل ترتيباً معقداً، يضع فيه بعضها حدوداً لبعضها الآخر كما يحقق فيه طرف معيّن التوازن مع طرف آخر، لأن مصادرها وأغراضها مختلفة، من دون أن تقع الواحدة في تناقض مباشر مع الأخرى. فإذا زال التوازن، ينبغي دق ناقوس الخطر.

الديمقراطية هي أولاً وقبل كل شيء، بالمعنى الاشتقاقي، نظام حكم تكون فيه السلطة للشعب. فمن الناحية العملية، ينتخب الشعب بأسره ممثليه الذين يضعون القوانين ويحكمون البلاد بكل سيادة خلال فترة زمنية تحدد مسبقاً. وبذلك تتميز الديمقراطية عن المجتمعات التقليدية، التي تعلن عن خضوعها لمبادئ موروثة عن الأجداد، أو تتميّز عن الممالك المطلقة التي يرأسها ملك حق إلهي، حيث تعتمد خلافة الحكام على انتمائهم إلى الأسرة نفسها. والشعب، في ظل نظام ديمقراطي، ليس جوهراً «طبيعياً»، بل إنه مختلف، ليس كماً فحسب، وإنما نوعاً أيضاً عن الأسرة والعشيرة والقبيلة، حيث تسود علاقة القربى، وكذلك عن أي كيان جمعي معرّف بوجود ميزة ما

مثل العرق أو الدين أو لغة الأصل. ينتمي إلى الشعب جميع أولئك الذين ولدوا على تراب البلد ذاته، يضاف إليهم جميع الذين يقبلهم الأُوَل. في دولة ديمقراطية المواطنون جميعاً متساوون في الحقوق، والجميع، أيضاً، متساوون في الكرامة، نظرياً أقلّه.

وتوسم الديمقراطيات الحديثة بالليبرالية عندما يضاف إلى هذا المبدأ الأول مبدأ آخر هو حرية الفرد. وعلى هذا الأساس، تبقى السيادة للشعب، وأي خيار آخر هو بمثابة تدخل لقوة خارجية، ولكن سلطتها تكون محدودة: يجب أن تتوقف عند حدود الفرد، الذي يبقى سيداً على أرضه. إن جزءاً من حياته خاضع للسلطة العامة والجزء الآخر مستقل: باتت التنمية الشخصية هدفاً مشروعاً لحياة الفرد. لذلك لا يمكن تنظيم الحياة في المجتمع باسم مبدأ واحد فريد، إذ إن رفاهية المجتمع لا تتطابق مع رفاهية الفرد. والعلاقة القائمة بين هذين الشكلين من الاستقلالية الذاتية، سيادة الشعب وحرية الفرد، هي علاقة تقييد متبادل، أي إن الفرد يجب أن لا يفرض إرادته على المجتمع، وأن هذا الأخير ينبغي عليه عدم التدخل في الشؤون الخاصة لمواطنيه.

وتستند الديمقراطيات أيضاً إلى مفهوم معيّن للعمل السياسي. وهي مرة أخرى تحاول تجنب أمرين نقيضين. أولاً، خلافاً لنظم الحكم التيوقراطية والنظم الشمولية، فإنها لا تعد سكانها بالخلاص، ولا تفرض عليهم الطريق الذي ينبغي اتباعها لبلوغه. إن بناء جنة على الأرض ليس جزءاً من برنامجها، ويعتبر العيب الذي يشوب أي نظام اجتماعي معطى لا يمكن القفز فوقه. ولكن، من ناحية أخرى، لا يمكن الخلط بين الديمقراطيات ونظم الحكم التقليدية والمحافظة، حيث يسود الاعتقاد بأنه لا يجوز أبداً التشكيك بأي قاعدة تفرضها التقاليد، وهي تتحدى مواقف الاستسلام للقدر. هذا الموقف الوسطي يجيز تفسيرات مختلفة، ولكن يمكن القول إن الديمقراطية تقتضي فكرة إمكانية تحسين النظام الاجتماعي، والإصلاح بالجهود التي تبذلها الإرادة الجمعية. ولفظ «التقدم» أصبح اليوم موضع شك، لكن الفكرة التي ينطوي عليها ملازمة للمشروع الديمقراطي. والنتيجة ها هنا: إن شعوب البلدان الديمقراطية، حتى لو كانت غير

راضية عن أحوالها في غالب الأحيان، تعيش في عالم أكثر عدلاً من غيرها من البلدان. إنها محمية بموجب القوانين؛ وتنعم بالتضامن بين أفراد المجتمع، مما يفيد المسنين والمرضى، والعاطلين عن العمل، والمعدمين؛ إنها تستطيع الاعتماد على مبادئ المساواة والحرية، أو حتى روح الأخوة.

تتميّز الديمقراطية ليس بنمط تأسيس للسلطة فحسب أو بالغاية من عملها، وإنما أيضاً بطريقة ممارستها لتلك السلطة. والكلمة الرئيسة هنا هي **التعددية**، لأنه يدخل في تقدير المرء أن جميع السلطات، مهما بلغت شرعيتها لا ينبغي أن يعهد بها إلى الأشخاص أنفسهم ولا حصرها بالمؤسسات ذاتها. فمن الضروري أن لا يكون الجهاز القضائي خاضعاً للسلطة السياسية (حيث تجتمع السلطتان التنفيذية والتشريعية)، وإنما أن يكون قادراً على إصدار أحكامه بنحو مستقل. الأمر نفسه ينطبق على سلطة وسائل الإعلام، السلطة المنافسة الأخرى التي يجب أن لا توضع في خدمة الحكومة، ولكن أن تبقى هي نفسها تعددية. ويبقى الاقتصاد، الخاضع للملكيات الخاصة، محتفظاً باستقلاليته عن السلطة السياسية. هذه الأخيرة بدورها، لا تتحول إلى مجرد أداة في خدمة المصالح الاقتصادية لعدد قليل من حيتان المال والأعمال. إن إرادة الشعب تواجه أيضاً حدّاً من طبيعة أخرى: فلتجنيبها التأثر بالانفعالات العابرة والتلاعب الخفي بالرأي، يجب أن تظل متسقة مع المبادئ المحددة بعد إعداد دراسة متأنية ومنسجمة مع دستور البلاد، أو ببساطة مع الموروث من حكمة الشعوب.

والمخاطر الكامنة في فكرة الديمقراطية نفسها تنبع من عزل أحد عناصرها وتشجيعها على نحو حصري. إن الجامع بين مختلف الأخطار هو وجود شكل من أشكال الغلو. الشعب والحرية والتقدم هي العناصر المكوّنة للديمقراطية، ولكن إذا انعتق أحد تلك العناصر من علاقته بالعناصر الأخرى، متجنباً بالتالي أية محاولة لفرض حدّ ما، وفارضاً نفسه كمبدأ فريد في نوعه، يتحول عندئذ إلى أخطار: وهذا ما تمثله

الشعبوية، والليبرالية المغالية، والمسيحانية، وهي نزعات معادية للديمقراطية في الصميم.

لقد اعتبر ما كان الإغريق يطلقون عليه الغطرسة، أو مجرد غلو، أسوأ شائبة تشوب عمل الإنسان: أي إرادة ثملة بذاتها، وفخر يقنع كل من يشعر به أن ما من شيء غير ممكن بالنسبة إليه. وثمّن المرء نقيضها على أنها الفضيلة السياسية بلا منازع: أي الاعتدال، والزهد. وكان هيرودوت أحد الأوائل الذين تحدثوا عنهما، فروى في **استقصائه** حالة غطرسة أدت إلى عواقب وخيمة، وقال إن ملك الفرس، خشايارشا أراد شنّ حرب ضد الأثينيين لتوسيع حدود مملكته وسلطته؛ وقبل اتخاذ قرار نهائي، طلب رأي مستشاريه. حاول أحدهم، يدعى أرتاباني، ثنيه عن الذهاب إلى الحرب فقال له: «السماء تحط دائماً من قدر من يتجاوز الحد. لذلك يحدث أن جيشاً كبيراً قد يهزم من قبل حفنة من الرجال في بعض الأحيان، عندما تدفعه غيرة السماء، إلى الهلاك المذل عن طريق الرعب والرعد؛ ذلك أنها لا تسمح بالفخر لأحد سوها[1]». لم يستمع الملك إلى هذه المشورة الحكيمة فكانت العواقب كارثية بالنسبة إليه وإلى بلده.

عند الإغريق، يعاقب الآلهة كبرياء البشر الذين يريدون أن يأخذوا مكانها، ويعتقدون أنهم يستطيعون احتكار القرار في كل شأن؛ وعند المسيحيين، يحمل الإنسان منذ ما قبل ولادته وصمة الخطيئة الأصلية التي تحد بشكل صارم من جميع طموحاته. إن سكان البلدان الديمقراطية الحديثة لا يؤمنون بالضرورة بالآلهة ولا بالخطيئة الأصلية؛ غير أن دور الكابح لطموحاتهم يلعبه تعقيد النسيج الاجتماعي ونظام الحكم الديمقراطي بالذات، والاحتياجات المتعددة المناط بهذا النظام التوفيق فيما بينها، والمصالح المتباينة التي يسعى لتلبيتها. والخصم الأول للديمقراطية هو التبسيط الذي يختزل المتعدد بالفردي وبذلك يفتح الطريق أمام الغلو.

لمناقشة التهديدات الداخلية للديمقراطية، النابعة من العناصر المكونة لها - التقدم والحرية والشعب -، سوف أستحضر في هذا الكتاب تجربتي الخاصة، حيث أنني أمضيت الثلث الأول من حياتي في بلد شمولي، والثلثين المتبقيين في ظل ديمقراطية ليبرالية. وفي هذه الأثناء أصبحت مؤرخاً للأفكار، ولذلك لم يسعني إلّا أن أوضح موضوعي بالإشارة إلى بعض صفحات الماضي؛ ولكن هذه الاستشهادات سريعة ولا تزعم الحلول محل تحليلات أجريتها، أو أجراها سواي في مكان آخر. ليس عرضي هذا عرضاً شاملاً، إذ إنني لم أتطرق إلى تهديدات داخلية أخرى للديمقراطية: لم أذكر إلّا ما ألفته. وأنا مدين لمؤلفين متنوعين ذكرتهم في النص، وبخاصة إلى صديقي فرانسوا فلاهو (François Flahault) الفيلسوف والباحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، الذي درجت على الاستفادة من أقواله وكتاباته في تفكيري منذ عقود. ليس هدفي من خلال هذه الصفحات اقتراح علاجات أو وصفات، بل المساعدة على فهم أفضل للزمان والمكان اللذين نعيش فيهما.

2

جدل قديم

الشخصيات

قبل الدخول إلى جوهر الموضوع، أود أن أذكر واقعة من الماضي البعيد، آملاً أن يساعد ذلك على تسليط الضوء على الحاضر.

تعود القصة إلى حوالى ألف وستماية سنة، وساحتها الأصلية، روما، حيث بدأت المسيحية في القرن الرابع، تقترب من السلطة السياسية: وفي بداية ذاك القرن، اعتنق الإمبراطور قسطنطين المسيحية؛ وأحد خلفائه، ثيودوسيوس، جعل من المسيحية الدين الرسمي للإمبراطورية، وحظر الطقوس الوثنية، وأصبحت روما مكاناً للنقاش بين دعاة مختلف تفسيرات العقيدة، من جملتهم، داعية عالي النبرة يدعى بيلاجيوس، قدم من الجزر البريطانية.

يرجح أنه ولد البابا بيلاجيوس حوالى عام 350، ووصل إلى روما حوالى عام 380. في خطبه، ندد بيلاجيوس بالأخلاق المستهترة للأثرياء من أهل روما، وطلب منهم أن يتصرفوا من دون تباطؤ من أجل خلاصهم: وذلك بإطاعة التعاليم المسيحية، والتخلي عن متع الجسد، وتوزيع ثروتهم على الفقراء. إن مصيرهم بأيديهم، وهم جميعاً مسؤولون عن كل إخفاق يواجهونه. حازت تعاليمه على إعجاب أبناء الطبقات العليا، فشكلوا حوله دائرة من الأتباع. تابوا وأعلنوا التوبة عما ارتكبوا من آثام في ما مضى من حياتهم، واستهوتهم الحياة القدسية.

لم تكن المجادلات اللاهوتية الشاغل الوحيد للرومان. فمنذ بعض الوقت، هاجمت شعوب الشمال الإمبراطورية وبقوة مثيرة للقلق؛ عام 408، حاصر أتباع قبائل الفيسيجوت المدينة بقيادة زعيمهم آلاريك. جرى التصدي لهم لكنهم عادوا في العام التالي. في الفترة بين الهجومين، بدأ الرومان يفرّون، ومن جملتهم البابا بيلاجيوس، مصحوباً ببضعة أتباع: عام 409، شرع في رحلة قادته أولاً إلى قرطاج، المقاطعة الرومانية في شمال أفريقيا، ثم إلى المدينة القريبة من هيبو (عنّابة)، حيث سعى لمقابلة الأسقف المسيحي فيها، المدعو أغوسطينوس.

ولد أغوسطين في شمال أفريقيا، ويقارب عمره عمر البابا بيلاجيوس، ومثله، ذهب إلى إيطاليا حيث اعتنق المسيحية. وبعد عودته إلى مسقط رأسه في وقت لاحق، أصبح كاهناً، ثم أسقف هيبو (عنّابة) عام 395. كان غزير الإنتاج، يتقن الثقافة الكلاسيكية واللاهوت الجديد، وشارك في العديد من المجادلات مع مفكرين مسيحيين متنافسين. في نهاية ذاك القرن، كتب ونشر كتاباً بالغ الأصالة، *الاعترافات*، يروي فيه حياته وإيمانه المسيحي. سمع بيلاجيوس عن أغوسطين في روما، ولم يكن يوافقه جميع أفكاره. وكان ساخطاً على وجه الخصوص من رؤية انعدام الثقة بقواه الذاتية لدى الأسقف الذي آثر الاتكال على مشيئة الله. كان أغوسطين يجهل كل شيء عن تحفظات بيلاجيوس، لكنه ربما كان مطلعاً على نظرياته التي لم يكن بدوره يستسيغها؛ إلّا أنه رفض بلباقة اقتراح الاجتماع به: لم يكتب للرجلين أن يلتقيا قطّ.

بعد مرور سنة واحدة، غادر بيلاجيوس شمال أفريقيا ووصل إلى فلسطين، حيث تجمع العديد من اللاجئين الرومان الآخرين الشغوفين بالمسائل المتعلقة بالإيمان. حول القدس، دارت المجادلات الدينية على ما يرام وشارك فيها بيلاجيوس وأتباعه مشاركة نشطة. عام 411 أدان مجمع كنسي تفسيرهم للمسيحية، لكن ذلك لم يمنع بيلاجيوس من نشر رسائل ودراسات عديدة خلال الأعوام التي تلت. عام 415، برّأه مجمع كنسي آخر من أي تهمة بالهرطقة.

أُخطر أغوسطين بذلك، فقرر بدوره دخول الحلبة. في السنة نفسها، كتب دراسة ضد بيلاجيوس، بعنوان *الطبيعة والنعمة*؛ ونشر العديد من النصوص الأخرى بشأن هذا الموضوع في السنوات اللاحقة. وقد شغله الجدل مع بيلاجيوس حتى وفاته عام 430. إنها واحدة من المنازعات الأكثر أهمية في تاريخ المسيحية، وآثارها لا تزال حيّة إلى يومنا هذا. ما هي المسألة[2]؟

بيلاجيوس: الإرادة والكمال

في نظر بيلاجيوس، لا يمكن أن يكون لدى البشر طبيعة سيئة بالكامل، وهو يدرك، بطبيعة الحال - نظراً لقدرته على معاينة ذلك من حوله-، أن حب الثروة لا يمكن إشباعه ولا يمكن تلبية الرغبة في حيازة الأمجاد؛ ولكن من الخطأ اختزال البشر بتلك النزعات. الإنسان ليس، أو ليس فقط، ذئباً للإنسان. زد على أن الحال لو كان كذلك، لانتفى أي أمل في تحسينها: فعلامَ يمكن للمرء أن يعتمد، وكيف يمكن أن نطلب من الإنسان فضائل نقيضة لطبيعته؟ هذا الافتراض الأولي مصدره الكتاب المقدس: «فَخَلَقَ اللهُ ٱلْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ» (سفر التكوين، I، 27)، والله رحيم. ولدينا أيضاً تأكيد على ذلك في الواقع التجريبي: عندما نقوم بأعمال دنيئة، ينبئنا *وجداننا* بسوء فعلتنا، ونحمرّ خجلاً، ونشعر بالأسف أو العار. هذا الوجدان خاص بجميع البشر، ويقع في جانب الخير؛ إنه نوع من قضاء معنوي موجود داخلنا، ولا يعتمد على العقائد التي نؤمن بها: نجده عند الوثنيين كما عند المسيحيين.

من جملة الاستعدادات الإيجابية التي ينعم بها الإنسان، ينبغي تمييز أحدها. فقد نعم إله الكتاب المقدس بحرية الإرادة التي سمحت له بخلق العالم والإنسان انطلاقاً من عدم. ولئن خُلق الإنسان على صورة الله، فهو بدوره ينعم بإرادة حرة. ويجد بيلاجيوس سنداً لإيمانه هذا في نص من الكتاب المقدس سوف نستشهد به فيما بعد في كثير من

الأحيان في سياقات مماثلة: نقرأ في النسخة اليونانية من سفر الجامعة (XV، 14) أن الله «خلق الإنسان وتركه لسلطة قراره الخاص (الأصل العبري يقول «لميله الخاص»).

ومثلما لا تعرف المشيئة الإلهية حدوداً، يمكن لمشيئة الإنسان أن تتغلب على جميع العقبات. ولأننا نمتلك إرادة، نستطيع توجيه أفعالنا والتمييز بين الخير والشر. «لا يمكن أن نأتي بالخير أو الشرّ بغير إرادتنا، ولدينا دائماً حرية الإتيان بأحدهما» (إلى *دميتريا* 1،8[3]، إن كائناً تسيّره طبيعته بالكامل لا يمكن أن يصدر عنه حكم أخلاقي. وترجع كرامة الإنسان إلى قدرته على الاختيار، وإلى أنه يتميز عن الحيوانات من خلال هذه الملكة التداولية.

من هنا يبرز ما يقوض فكرة الخطيئة الأصلية. إذا كان كل أفراد الجنس البشري من الخطائين، فبحكم انتمائهم بالذات إلى نسل آدم، هناك حد لإرادتهم- وبطريقة غير مباشرة، لإرادة الله. يفكر بيلاجيوس على الشكل التالي: إذا كان الفعل المطلوب منا يفوق قدراتنا، فلا يمكن وصف عدم القيام به بالخطيئة. لا يمكن للمرء أن يعيب على شخص ما عدم العدْو بسرعة مائة كيلومتر في الساعة: هذا يفوق الإمكانيات البشرية. فلوصف فعل الخطيئة، يجب أن يكون هناك إمكانية للقيام بخلاف ذلك، أي أن يكون فعلنا نابعاً من إرادتنا. إذا استطعنا التغلب على الصعوبة، فذلك عائد إلى جدارتنا؛ وإن أخفقنا فبسبب خطأ منا. «إن مصدر خطيئة الإنسان ليس في طبيعته، بل في إرادته» (*إلى صديق أكبر سناً*، 1.5). إذا أثمنا، فليس لأننا *ورثنا* من خطيئة آدم، بل لأننا *نحاكي* بادرة سلفنا: هذه الخطيئة ليست فطرية وإنما مكتسبة.

حتى لو لم يكن ثمة أسباب عقائدية لإنكار وجود مثل هذه العقبة التي لا يمكن التغلب عليها في سبيل ارتقائنا، فمنطق التربية يفرض علينا ذلك الإنكار: تقضي أفضل طريقة تربوية بتسليط الضوء على الميول الحميدة الفطرية بالنسبة إلينا. إذا عرف المرء مسبقاً أنه محكوم عليه بالإثم، يختفي عندئذٍ حافز كبير للعمل: أي إنه يتخلى عن أي جهد، يتقبل مصيره، ويسلّم بشرّ فعلته. وهذا بالضبط مأخذ بيلاجيوس على مذهب

أغوسطين كما قرأه في *الاعترافات*. قد يطلب أي مجرم المغفرة عن جريمته بحجة أنه خاضع لضغط الخطيئة الأصلية! وإذا كنا من ناحية أخرى نعلم أن ليس هناك أي حتمية تتحكم بتصرفاتنا، وكان بالإمكان سلوك طريق مغاير، فسيكون ذلك حافزاً لنا على تصحيح أعمالنا.

لذلك يستطيع الإنسان إنقاذ نفسه بنفسه. وهذا لا يجعل التدخل الإلهي غير مجدٍ على الإطلاق، ولكنه يؤدي بنا إلى حصر مكانه. وبمجرد انخراط الفرد في الوجود، عليه ألّا يتوقع بعد ذلك الحصول على نعمة الله للخروج من أجل تصحيح خطأ محتمل بل عليه الاعتماد على قواه الذاتية. النعمة ضرورية، لكنها تكمن بالضبط في أن الله، منذ البداية، قد أنعم على الإنسان بالحرية. لقد لخص أغوسطين لاحقاً هذا المنطق لدى أتباع بيلاجيوس: «لا حاجة، كما يقولون، لعون الله من أجل تنفيذ وصاياه، نظراً لأنه أنعم علينا إرادة حرة[4].» خلاصة القول إن الله مفيد للفرد قبل حياته الدنيا وبعدها: قبلها، لمنحنا هذا المرشد الثمين، وهو وجدان قادر على التمييز بين الخير والشر، وإرادة تسمح باتباع الخير، وتجنب الشر؛ وبعد ذلك، ساعة حساب الآخرة، لتوزيع الثواب والعقاب. ولكن الله، بين الحدين، ينسحب ويراقب الالتواءات البشرية، يدعنا وشأننا وحيدين نتحمل وزر قراراتنا بأنفسنا.

يعتقد بيلاجيوس أنه مسيحي أصيل ومع ذلك يمكن أن نتساءل ما إذا كانت عقيدته لا تزال تنتمي إلى الدين، ولم تصبح بدلاً من ذلك قاعدة للحياة وفلسفة أخلاق. وبما أن الله أنعم على جميع البشر، ليس من الضروري حقاً أن تكون المسيحية هي الخلاص: هناك وثنيون فضلاء ينجحون في بلوغ الخلاص مثلهم مثل المسيحيين تماماً. ليست الميزة الأولى المطلوبة من البشر هي الخضوع - للعقيدة أو الكنيسة -، وإنما السيطرة على الذات وقوة الطباع؛ ليس التواضع، وإنما إمساك مصيرهم بأيديهم، فإذاً استقلاليتهم. يذكّر إله بيلاجيوس ببروميثيوس، عملاق الإغريق الذين جلب النار للبشر، وبذلك سمح لهم بالتحكم بحياتهم الخاصة. من وجهة النظر هذه، بيلاجيوس -

الحكيم المتشدد- يذكّر بحكماء العصور القديمة أكثر مما يذكّر بالمسيحيين الذين يطيعون قساوستهم، ويخضعون لسلطة مؤسسة هي الكنيسة، وينتظرون النعمة الإلهية مستسلمين. وهو لكونه أقرب في هذا الصدد إلى الرواقيين منه إلى الدعاة الأتقياء، يعتمد أكثر على الوسائل البشرية الصرف للمضي قدماً على درب الخلاص: أي التعليم، والتوجيه الاجتماعي، والجهود الفردية.

وبما أنه ليس مصاباً بفشل خَلْقي هو الخطيئة الأصلية، فالإنسان لا يواجه أي حدّ في جهوده الرامية إلى الكمال: المثال الإلهي ليس بعيد المنال بالنسبة إليه. ودعماً لهذا الاستنتاج يستحضر بيلاجيوس مؤلّفاً اشتهر في زمانه، هو ***الدفاع*** لروفينوس. يمكن للمرء أن يقرأ فيه هذه الفكرة الخاصة بالمؤلِّف: «أعطى الله الإنسان حرية الاختيار، وتحقيقاً لهذه الغاية، لا شك في أن العيشة الطاهرة وبلا خطيئة تمكنه من أن يصبح على صورة الله». صحيح أننا نجد في العهد القديم كما في العهد الجديد صيغاً تقول بأن البشر يصبحون مثل الآلهة: «فَكُونُوا أَنْتُمْ كَامِلِينَ كَمَا أَنَّ أَبَاكُمُ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمٰوَاتِ هُوَ كامِل» (إنجيل متى 5، 48) أو «المكتوب في قانونكم الخاص: "قلت: فَإِنَّكَ وَأَنْتَ إِنْسَانٌ تَجْعَلُ نَفْسَكَ إِلهًا"» (إنجيل يوحنا، 10، 34، إشارة إلى المزمور، 82، 6 «أنا قلتُ أنتُم آلهةٌ»). ولكن المعنى الذي يضفيه بيلاجيوس وروفينوس على هذه الصيغة أقوى، فالمسألة ليست مسألة محاكاة المثال الإلهي فحسب: فلدى الإنسان قدرات مماثلة لتلك التي يمتلكها الله، لإدارة حياته الخاصة، وسيكون مبدع وجوده. وهنا تعود إلى الذهن كلمات الحيّة، عندما حثت حواء لتذوق ثمار شجرة معرفة الخير والشرّ: «يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر» (تكوين الإصحاح 3، 5)، أي الكلمات نفسها التي تؤدي إلى الخطيئة الأصلية!

بما أن الهدف على هذه الدرجة من السمو، ترخص التضحيات من أجله؛ وسيكون الأجر المجد الأبدي. بيلاجيوس معلّم متطلب، ولا يقبل الأعذار المعتادة للحياة المتراخية التي يعيشها مواطنوه. التقدم في متناول أيدينا، وقد أعطانا الله القدرة

على ذلك، يكفي إذاً أن نطمح إليه. على الجميع أن يمتثلوا لبعض قواعد السلوك، ولكن أولئك الذين يريدون الوصول إلى الخير إنما يواجهون متطلبات أعلى. وكتب بيلاجيوس رسالة طويلة لفتاة شابة، تدعى ديمتريا (Demetria)، مرشحة للزواج لكنها قررت أن تكرس حياتها للمسيح فتبقى عذراء؛ فأرسل لها يشجعها دون تحفظ. يجب على الأغنياء فوراً توزيع أملاكهم للفقراء. أما أولئك الذين يفشلون، فلا عذر لهم وسيتلقون العقاب المناسب. وحكم على آدم وحواء بالفناء لارتكابهما إثم أكل الثمرة المحظورة. فكيف يمكن لنا الإفلات من العقاب القاسي لإثم أخطر؟ على أية حال، هناك فرص ضئيلة للحصول على ظروف تخفيفية بحجة ارتكاب إثم خفيف: فيصرخ بيلاجيوس، أتعتقدون أن في الجحيم ناراً خفيفة مخصصة لبعضم وناراً أقوى مخصصة لبعضهم الآخر؟ كلهم إلى النار حتى آخر الساعة لأنهم لم يلتقطوا فرصتهم ليصبحوا كالآلهة.

ولدى بيلاجوس نظرة متفائلة للقدرات البشرية؛ بناءً على هذه الحقيقة، فقد رفع سقف متطلباته. إذا فشل الفرد لا عذر له، لا فائدة من توجيه اللوم إلى الله، أو العناية الإلهية أو المجتمع أو الظروف: لا يحق له سوى أن يلوم نفسه، لأن الخطأ خطأه. فإذا أضيف إلى هزيمته الشعور بالعار أو الإحباط، فسيكون هذا ما يستحقه فعلاً. من ناحية أخرى، إذا كان الفرد لا يكتفي بالعمل من أجل كماله الخاص، بل يعتبر أن من مسؤوليته أن يقود أقاربه أو مواطنيه، أمكن لنا تصور النتائج: لن تكون أي تضحية مطلوبة -منهم، هذه المرة - تضحية فائضة. بما أن بعض هؤلاء يعتقدون أنفسهم أشباه آلهة، فمن هو الذي يستطيع أن يلومهم على إخضاع الآخرين، الأضعف منهم، لحملهم على اتباع الدرب نفسه؟

أغوسطين: اللاوعي والخطيئة الأصلية

كرس أغوسطين، أسقف هيبو، حياته كلها للكنيسة. عندما تأكد له أن بيلاجيوس لا يخصص لهذه الأخيرة أي مكان خاص، وأنه يوصي الأغنياء بتوزيع أملاكهم مباشرة إلى الفقراء بدلاً من تسليمها لممثلي الله على الأرض، لم يكن له إلّا إبداء الحذر. وكرس آخر سنوات حياته لدحض مذهب بيلاجياوس دحضاً منهجياً.

أولاً وقبل كل شيء، عالج أغوسطين تفسير النفس البشرية، كما تجلت في كتابات بيلاجيوس. عند هذا الأخير يمكن لسلوك الإنسان أن يكون بالكامل رهناً للإرادة. وهو يتصور أن الإنسان شفاف لنفسه من مَيل إلى مَيل، ومتاح تماماً لوعيه وإرادته، ولا تفصل أية مسافة بين ما هو عليه وما يريده. ويرد أغوسطين بالقول إن ذلك لخطأ جسيم. لقد سبر كاتب ***الاعترافات*** أغوار نفسه طوال سنوات، ويعرف أن الأمر ليس كذلك. «هناك أشياء يكتنفها الإنسان لا يدركها حتى فكر الإنسان الذي في داخله» (X، 5[5]). «أنا لا أفهم تماماً ما أنا. لذلك الفكر أضيق من أن يحيط نفسه بنفسه؟» (X، 8). «ذاتي تكتنف ظلمات مؤسفة تمنعني من رؤية إمكانياتي العميقة» (X،32). لا ترقى كل رغباتنا إلى إدراكنا، وليس متاحاً لنا الوصول بالكامل إلى كائننا، لذلك فإنّ سلوكنا ليس نتيجة لإرادتنا وحدها. نحن لا نسيطر على القوى التي تعمل داخلنا. «إن العاطفة تتولد من الرغبة المنحرفة، ومن الخنوع للعاطفة تتولد العادة، ومن عدم مقاومة هذه العادة تتولد الحاجة» (VIII، 5). يستطيع الإنسان الذي فينا اختيار ما يريد- ولكننا لا نختار وجودنا، نحن لسنا صنيعة إرادتنا. المثال المركزي الذي أعطاه أغوسطين عن هذه الدوافع اللاشعورية للوعي هو انجذابنا لشخص أو صديق أو محب: إننا لا نحب الذين نختارهم ولكن نختار الذين نحب.

نظراً لأن الإنسان ليس سيداً في منزله، وأنه جاهل لطبيعة القوى التي توجهه، فهو لا يستطيع الاعتماد على إرادته، ولا طلب خلاصه من هذه الأخيرة. الحرية ليست

مجرد وهم، ولكننا لسنا أبداً أحراراً بالكامل، وقد نكون في أحسن الأحوال قيد عملية تحرر، أكثر تحرراً اليوم مما كنا بالأمس. والإنسان لن يقترب أبداً من الحرية الإلهية.

إن محاولة السيطرة بالكامل على دوافعنا اللاشعورية، وتجاوز العجز البشري بصورة نهائية، يؤدي إلى ما يسميه أغوسطين الخطيئة الأصلية. المفهوم موجود بالفعل في رسائل بولس، إلّا أن أغوسطين هو واضع النظرية في معرض حربه ضد بيلاجيوس. تشير الخطيئة الأصلية إلى نقص أو ضعف كامن لدى الإنسان موروث بالولادة، لذا فهي نقيصة أساسية مستقلة عن إرادته وعن جهوده الرامية إلى التغلب عليها. اقترح أغوسطين أحياناً أن هذا الخلل هو وجود شغف فينا لا يمكن السيطرة عليه، أو شهوة: الرغبة الجنسية، الشراهة، الشهوة. ولكن الخطيئة الأصلية نفسها، خطيئة آدم وحواء، ليست نتيجة لمثل هذه الرغبة، لأنها تتأتى من معصية واحدة هي تذوق ثمار شجرة المعرفة. فبعد أن اختار سلفي البشرية، أن يتعلما بنفسيهما ماهية الخير والشر، ويصبحا، بالتالي، قادرين على توجيه حياتهما الخاصة، ارتكبا خطيئة، ألا وهي رفض الطاعة واختاروا الاستقلال. هكذا يقول القديس بولس «لأَنَّهُ كَمَا بِمَعْصِيَةِ الإِنْسَانِ الْوَاحِدِ جُعِلَ الْكَثِيرُونَ خُطَاةً، هكَذَا أَيْضًا بِإِطَاعَةِ الْوَاحِدِ سَيُجْعَلُ الْكَثِيرُونَ أَبْرَارًا.» (رومية، 5، 19). الخطيئة الأصلية هي اختيار فخر على حساب التواضع، ورفض السلطات الخارجية والرغبة في أن يكون المرء سيد نفسه. وعندما يؤكد بيلاجيوس أن البشر في مقدورهم إنقاذ أنفسهم، إنما يكرر والخطيئة الأصلي يمجدها. فلا غرابة في أن يكافحه أغوسطين.

إن هذا الأخير، يرى طرق الخلاص دروباً كلها مختلفة. ما من إنسان يمكن أن ينعتق إلّا من خلال جهوده وحده. مع ذلك فإن الخلاص ممكن، ولا يحتم عجزه الحكم عليه بنار جهنم إلى الأبد؛ لذا فإن الخطوة الأولى المتوجبة هي اعتناق الدين المسيحي. إن المسيح وهو يفارق الحياة على الصليب يسوع قد افتدى الجنس البشري؛ وما الانضمام إلى الكنيسة بالمعمودية، إلّا الخطوة الأولى على طريق الخلاص. أما الخطوة التالية فهي

الإقدام على الانصياع بسلوكنا إلى تعاليم الكنيسة: ذلك أن في الطاعة خلاصك وفي التطلع إلى مزيد من الاستقلالية الذاتية ضياعك. الإيمان هو مصدر القوة وليست الإرادة أو العقل. وأخيراً، حرية الإنسان لا اعتماد عليها للنجاة ولكن على النعمة الإلهية، التي لا يمكن لبشر أن يتسبب بها أو أن يتنبأ. لا يمكن النفاذ إلى دروب الله، ولا تكفي مراكمة الأعمال الفاضلة للفوز بالنعمة. وهذا ما سوف يلخصه الرهبان الجانسينيون بعد قرون في صيغة مفادها «إن الله ليس مديناً بشيء»: فالخلاص ليس مكافأة توزع على الطلاب النجباء. والمبادرة الشخصية غير مجدية أو أنها ضارة، فمن الأفضل أن يطيع المرء العقيدة، أي اتباع التقاليد. لذا فإن المرء بتخليه عن الإهداء بما تمليه عليه ذاته، إنما ينتهي به المطاف لإيثار ما تعيّنه له السلطة، فيمارس حريته باتباع ما يتلقاه من وصايا. والإنسان عاجز ومحكوم بالبقاء على هذه الحالة: إن رؤية أغوسطين هي أقل تفاؤلاً بكثير من رؤية بيلاجيوس. غير أن أغوسطين أشد تقبلاً من خصمه، في شأن المتطلبات المنتظرة منه. فصحيح أنه بصفته كاهناً وأسقفاً، قد حُمل على مخالطة العامة من الناس، في حين أن بيلاجيوس لم يحط نفسه إلّا بتلامذته المنتجبين المنخرطين فعلاً بالسعي الشخصي. ويعتقد أغوسطين أن الجميع ينطلقون مكبلين بأغلال ثقيلة، نظراً لما يواجهون من عرقلة بفعل الخطيئة الأصلية، ولكن أيضاً، وغالباً، بسبب الظروف المعاكسة، والبيئة المعادية، وما يعتريهم من جهل. لذا تملي محدودية قواهم، والنقص في معرفتهم على الدوام، ألّا يكون المرء لهم بالمرصاد أمام فشلهم. عليه، فإن الكنيسة المسيحية ترحب بالجميع، وهي ليست حكراً على شخصيات النخبة دون سواها. ليس الجميع قادرين على الاهتداء بأنفسهم، في حين أن الجميع قادرون على الطاعة. ويرى بيلاجيوس، أن الإنسان المثالي هو الإنسان الراشد، الإنسان الذي بلغ الاستقلال الكامل. أما أغوسطين فيرى أن الرجال هم أطفال يجهلون أنفسهم أو يتخفون، لأنهم يخجلون من تبعيتهم وضعفهم: إنهم أطفال رضع في أحضان الله. وبما أن الكمال غير متاح، فإن غفران خطاياهم واجب.

نتائج النقاش

لقد تغلبت المناقشات العامة وقتذاك، حجج أغوسطين على حجج بيلاجيوس. في عام 418، أفتي بأن أفكار هذا الأخير زندقة، وأدين تلاميذه وألقي الحرم عليهم وطردوا؛ وقد فقد أثر بيلاجيوس نفسه، بحيث ربما توفي بعد فترة وجيزة. ثم إن الجدل ظهر مجدداً بعد سنوات قليلة، عندما هاجم أحد تلامذته، جوليان ديكلانّ (Julien d'Éclane)، بدوره، أغوسطين ولكن أسقف هيبون (عنابة) دافع عن نفسه بشكل فعال. في 431، وفي أعقاب وفاته، أدان مجمع جديد، بشدة، البيلاجيوسية، وكان المأمول آنذاك أن تكون تلك الإدانة حاسمة ونهائية. وعليه سادت التبعية والخضوع للقوانين الوافدة من أماكن أخرى، على الاستقلال الذاتي والقوانين التي نعتمدها بأنفسنا.

يمكن للمرء أن يتساءل، مع ذلك، عما إذا كانت الدودة لم تبق في الثمرة. وعودة إلى نقطة البداية في تفكير بيلاجيوس، فقد خلق الله الإنسان على صورته، والحال إن إله التوحيد كان متميّزاً جذرياً عن آلهة الأديان الوثنية بخاصية مفادها أنه ليس أمام كون موجود من قبل، وبالتالي يدخل عليه النظام، بل إنه خالق الكون بالذات؛ وهذا الأخير نتيجة عمل حر نابع من إرادته. لذا فإن إنسان بيلاجيوس أكثر شبهاً منه مما هو إنسان أغوسطين. وعلاوة على ذلك، فإن الله يأمر الإنسان بأن يتصرف كسيد للطبيعة ومالكها، وبأن يخضع بقية الكون لإرادته فقال: «أَثْمِرُوا وَاكْثُرُوا وَامْلأُوا الأَرْضَ، وَأَخْضِعُوهَا، وَتَسَلَّطُوا عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى كُلِّ حَيَوَانٍ يَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ!» (سفر التكوين، 28:1، توصية غير صديقة للبيئة بعض الشيء بالتأكيد...). والله وحده صاحب الأمر، لا شريك له (لأنه ليس هناك من شبيه له)؛ ولذلك فإن ديدن الإنسان أيضاً أن يتصرف على النحو ذاته، بصرف النظر عن بيئته البشرية أو المجتمع الذي ينشئها.

أما اليوم فنحن نميل إلى الاعتقاد بأن الإنسان هو خالق الله على صورته. وهذا ينطبق على إنسان الإنجيل أكثر منه على إنسان سفر التكوين، إذ إن الله يملك، حتى قبل خلق الكون، الكلمة، شأنه في ذلك شأن الإنسان الذي يستطيع تشكيل العالم على طريقته الخاصة بفضل ما تمنحه الكلمة من قوة: «فِي الْبَدْءِ كَانَ الْكَلِمَةُ، وَالْكَلِمَةُ كَانَ عِنْدَ اللهِ، وَكَانَ الْكَلِمَةُ اللهَ.» (يوحنا، 1، 1). ولكن هذا يعني أن الإنسان، عندما وضع هذه النصوص، كانت لديه صورة عن نفسه مماثلة لتلك التي أراد نسبها إلى الله: صورة كائن قادر على صنع العالم المحيط به، وفاقاً لمشيئته. وعندما يقول أتباع بيلاجيوس إن في وسع الإنسان أن يصبح شبيهاً لله، فإنهم يجدون تعبيراً تصويرياً فقط عما يتصورونه في شأن الإنسان، سيد مصيره وبقية الكون. غير أن الإنسان لم يخلق الله على صورته وحسب، بل أراد تشكيل الإنسان نفسه في صورة خالق حرّ، وما الاستقلالية التي ينسبها إلى الله ما هي إلّا الأنموذج الذي يطالب به لنفسه. إن صيغة سفر التكوين تجعلنا نفهم أخيراً، بطريقة بلاجيوسية حقة، أن الإنسان يخلق نفسه بنفسه، وأن رغبته لا يحدها حدّ. ولهذا السبب، وبالرغم من انتصار أتباع أغوسطين فسوف لن يتوقف الجدل مع أتباع بيلاجيوس أبداً: إن الدين يطلب من الإنسان أن يطيع الله (وخدامه على الأرض، وبالتالي الكنيسة) وأن يسعى، في الآن ذاته، إلى أن يكون مثل الله، أي التصرف كفرد حرّ وطوعي يصنع مصيره بنفسه. لسنا هنا في صدد الدخول في تفاصيل هذا النقاش الذي يمثل واحداً من أهم النقاشات في التاريخ المسيحي. فعقيدة الكنيسة الرسمية لا تزال على حالها كما تركها أغوسطين، واستمرّ على مرّ تاريخ المسيحية، التصدي لأصحاب الفكر المتمرّد، الذين يولون دوراً مفرطاً لنشاط الإنسان. لقد اشتبه في أنهم مصابون بلوثة البدعة البيلاجيوسية، أو أقله «شبه البيلاجيوسية». ووقف «الأصوليون» المسيحيون ضد هذا الانحراف. لذا قال لوثر إنه من غير المعقول أن يتمكن الإنسان من ضمان خلاصه بفضل جهوده الخاصة. من جهة الجانسينيين فإن معركتهم أخذت الوجهة ذاتها؛ وعندما وصف باسكال الإنسان من زاوية السقوط، كان بإمكان المرء أن

يسمع من خلال كلماته اللوم الموجه لأتباع بيلاجيوس: يقول الله، الذي تُرك الكلام له في هذا الصدد، إن «الإنسان يريد أن يجعل من نفسه مركز نفسه مستقلاً عن مساعدتي. هو منسحب من تحت سيطرتي، وبذهابه إلى مساواة نفسه بي لجهة رغبته في العثور على السعادة من داخل نفسه، تخليت عنه لمصيره[6]». وكما بيّنه لويس دومون، فإن كالفين، صنع توليفة فريدة في نوعها انطلاقاً من وجهتي النظر المتعارضتين. إن الإنسان بإدخال الفرد في العالم الاجتماعي مسلحاً بقيمه، وبتفسير خضوعه للنعمة الإلهية كفعل من أفعال الإرادة، إنما يشكل نفسه على صورة الله. وبهذه الطريقة يشارك كالفن في النزعة البرومثيوسية الحديثة[7].

بموازاة ذلك، فقد انخرط الكتاب العلمانيون، ابتداءً من عصر النهضة، في الدفاع عن قدرات الإنسان، ولهذا السبب وسموا بالإنسانيين. من جملة المعارضين للتشاؤم الأغوسطيني في شأن الطبيعة البشرية، نجد، على سبيل المثال، بيك ديلا ميراندول (Pic de La Mirandole)، الذي يشاطر فكر بيلاجيوس، حتى لو لم يشر إليه: يوجه إلهه إلى الإنسان خطاباً مختلفاً جداً عن ذلك الذي جاء في تدوين باسكال. «[عليك] أن تشكل نفسك وفاقاً لاشتهائك، مزوداً، إن جاز التعبير، بالقدرة التحكيمية والسلطة الفخرية التي تخولك تجسيد نفسك وقولبتها. بعيد بضع سنوات، في أوائل القرن السادس عشر، أعلن إيراسموس، الذي كان يعرف بيلاجيوس لكنه كان يجب أن ينأى بنفسه، بالرغم من ذلك: «أن الله يخلق الإرادة الحرة»، وأضاف: «ما قيمة الإنسان إذا كان الله يصنع منه على غرار ما يصنعه الفخاري من الطين؟». كان مونتين، في نهاية القرن، يعتزّ بـ«خيارنا وحريتنا الطوعية»، والروح التي تعرف «أن تختار وتميّز بين الأمور من تلقاء نفسها»[8]. وفي القرن التالي، أشاد مونتانيي بالإرادة الحرة «لأن وحدها الأعمال التي تعتمد على هذه الإرادة الحرة هي التي نستحق عنها الشكر أو اللوم؛ وتضعنا في وجه من الوجوه في مرتبة نحاكي من خلالها الله جاعلة منا أسياد أنفسنا[9].» وكان يعتقد في الوقت ذاته، أن بالإمكان معرفة العالم، من طرف إلى طرف وبالتالي فتح الطريق أمام

نهضة العلوم والتكنولوجيا الحديثة. وقد شهدت هذه الثقة لدى الإنسان، في القدرة على تحكمه بمصيره، انتشاراً وسط من جاء بعده، وبالتالي، قام مؤرخ وعالم لغوي ألماني يدعى يوهان سالومون زملر (Johann Salomon Semler)، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وأشهر، للمرة الأولى، انحيازه إلى جانب بيلاجيوس ضد أغوسطين.

وقد اقترب فكر التنوير، بدوره، من أطروحات بلاجيوس، ولكن علينا أن نسارع في التذكر أن هذا الفكر لا يشكل كلاً متجانساً. إن ما نعنيه بـ«التنوير» ليس عقيدة عقلانية ومتماسكة، تنتج منها، بنحو محكم، مبادئ يقبلها الجميع؛ بل إنه نقاش واسع حيث تتجاور مقترحات متناقضة أو متكاملة موروثة من الماضي أو صيغت حديثاً، مناقشة تستفيد في كل مكان، من تداول الأفكار المتسارع بين الأفراد وبين الدول على السواء. لقد هاجم فولتير روسو الذي انتقد بدوره ديدرو – والثلاثة ينتمون إلى التنوير، وعندما يستحضر المرء هذا الفكر، فإنه مضطر على الدوام أن يجري خيارات.

يحتلّ أعظم ممثلي الفكر الإنساني في فرنسا بشأن مسألة طبيعة الإنسان وقوة الإرادة، موقفاً لا يدع مجالاً لاختزاله إلى أي من المذهبين المنحدرين من العصور القديمة (علماً أنهم لا يجهلونهما). صحيح أنهم، كما بيلاجيوس، لا يوصون بالانصياع إلى السلطات العامة، والقيم المستمدة من التقاليد أو إلى ما تفترضه العناية من أقدار، ولكنهم يعتقدون بأن الفرد يمكنه تحسين ذاته، كما يمكنه تحسين المجتمع الذي يعيش فيه. لذا بدلاً من الاعتماد على الأقدار وحدها، يجب أن يسهم بنفسه، وبما يملك من سبل في خلاصه. وهكذا نرى أن هؤلاء المفكرين يقفون في جانب الاستقلال الذاتي. فكتب مونتسكيو في بداية *روح الشرائع* أن من طبيعة الإنسان أن «يعمل بالدافع الذاتي» قبل أن يضيف: «يفترض بكل إنسان أن يتمتع بروح حرّة ويحكم نفسه بنفسه»[10]. يتذكر المرء أن روسو يفتتح *عقده الاجتماعي* بالتعبير عن الأسف لرؤية الإنسان، في كل مكان، مقيّد بالأغلال في حين أنه ولد حراً، وأن هذه الصفة بالنسبة إليه هي جزء من تعريفه بالذات: «إن التخلي عن حريتنا، يعني التخلي عن صفتنا الإنسانية». وبالتعارض مع المسيحيين

التقليديين، فإنه لا يعتقد أن تلقي المعمودية والامتثال لطقوس الكنيسة وانتظار النعمة كافية للفوز بالجنة: «أعتقد، على العكس من ذلك، أن جوهر الدين يتمثل عملياً، في أن الإنسان يجب أن يكون ليس خيراً وغفوراً وإنسانياً ورحيماً ومحسناً؛ ولكن على أي شخص هو كذلك أن يؤمن كفاية بذلك حتى يدرك خلاصه»[11]. إن الأعمال الإنسانية بدلاً من النعمة الإلهية تقرر الخلاص. في الوقت ذاته، فإن هؤلاء الكتاب، من خلال تصوراتهم الأنثروبولوجية، هم أقرب إلى أغوسطين منهم إلى بيلاجيوس. إنهم يعتقدون أن ثمة عقبات داخلية جمة تمنع الإنسان من التغلب عليها، ولا يؤمنون بالتقدم الخطي ولا بإمكانية بلوغ الإنسان الكمال: لا يمكن أن نستأصل الشر نهائياً. يبين مونتسكيو أن الإنسان يميل إلى أن يغض الطرف عن نفسه، وأنه ضحية دوافع لا يعرف كيفية التحكم فيها. «هذه تجربة أبدية تدفع كل ذي سلطة إلى أن يسيء استخدامها[12]». هذا الإغراء كلي الحضور ليس أقل وطأة من وطأة الخطيئة الأصلية، فضلاً عن أنه ذو صلة بها: يتعلق الأمر على الدوام بأخطار تكتنفها ثقة غير محدودة في قدراته الخاصة. ثمة سبب آخر لدى مونتسكيو يدفعه لإيلاء مكانة بارزة للاعتدال في مفهومه لعالم الإنسان. إنه مؤمن بالقيم الكونية، وبالتالي بإمكانية إصدار أحكام عابرة للثقافات طالما أن تصنيفه للنظم السياسية لا يستند إلى ظروف وجودها؛ فهو يستطيع إذاً إدانة الاستبداد أينما كان واعتباره تجسيداً لـ«حكومة وحشية». إلّا أنه يعلم أن عادات الشعوب المختلفة وتقاليدها متغايرة بصورة لا متناهية ولا يمكن تقويمها إلّا باستخدام معيار واحد. وفاقاً لذلك، يطلب أن تقبل هذه التعددية في المجتمعات والتلطيف من حماستنا للإصلاح: أياً كانت كلية الأحكام، يجب أن يكون العمل متكيفاً مع كل حالة على حدة. لذا فإن مهمة السياسة تكمن في التوفيق بين المصالح المتعارضة لمختلف عناصر المجتمع، من خلال تقديم تسويات معقولة لها؛ وأهدافها هي نسبية وليست مطلقة.

وفاقاً لروسو، إن الكابح الذي يحد من الطموحات المبالغ بها متمثل في حقيقة أن البشر يعيشون بالضرورة معاً بعضهم وسط بعضهم الآخر. وبخلاف ما تحمل إحدى

صورعقيدته المنتشرة فإنه لا يتصور الكائن البشري كائناً منعزلاً: إن العزلة الوجودية، أي اللامبالاة إزاء النظرة التي يلقيها الآخرون علينا، تخص سلف الإنسان، الحيوان السابق على الأنسنة. «إن ديدن الطبيعة الإنسانية»، كما يسميه روسو، هو العيش في المجتمع؛ وأضاف «إنه [الإنسان] ما كان من شأنه إلّا أن يكون بهيمة لو لم يتلق شيئاً من الآخرين». ولكن المؤسف، أن هذه الحالة التي ارتقى البشر من خلالها إلى مستوى الإنسانية الكاملة «توحي لجميع البشر بالميل إلى مصير أسود يقودهم إلى أن يأذوا بعضهم بعضاً». ولا يمكن للمرء أن يأمل أبداً التخلص من تلك السمة، فضلاً عن أنه لا ينبغي عدم فقدانها لأن ذلك يفقدنا معها إنسانيتنا. لقد رأى روسو في هذه الازدواجية الطبيعة الأساسية للشرط الإنساني الذي وصفه بهذه الصيغة: «الخير والشر يتدفقان من النبع ذاته»، ألا وهو المؤانسة، أي حقيقة أننا نتعلق ببعضنا بعضاً لا محالة»[13]. وهو يعلم أيضاً علم اليقين أن كل ارتقاء على صعد ما ثمنه تقهقر على صعد أخرى، وأن جهود الإرادة لا تكافأ تلقائياً: «إن التقدم اللاحق كان في الظاهر مزيداً من الخطوات في اتجاه كمال الفرد، بل في الحقيقة إلى تقهقر الأنواع».

بكلمة واحدة، فلا مونتسكيو ولا روسو يعتقدان أن بالإمكان معرفة الإنسان معرفة كاملة بواسطة ملكته العقلية، وإخضاعه بواسطة إرادته. ويترتب على ذلك أن أي حلم بالكمال، على طريقة بيلاجيوس، محظور في نظر هؤلاء المفكرين. صحيح أن مونتسكيو أدان الاستبداد، ولكن المبدأ الذي يضعه في المقابل هو الاعتدال، وتوازن السلطات، وليس سيادة الفضيلة. من جهته، توصل روسو إلى استنتاج مماثل، وإن بطريقة مختلفة تماماً - عن طريق التسليم والخضوع بدلاً من الاختيار؛ يجب التذكير هنا أن *العقد الاجتماعي* لا يصف يوتوبيا مطلوبة التحقيق، بل مبادئ القانون السياسي المستخدمة في التحليل وتقويم الدول القائمة. في الوقت ذاته فإنهما لم يكفا عن المطالبة في حق الإنسان أن يقرر سلوكه بحرية. لذلك فإنّ المسألة ليست متعلقة بإنكار هذا الزخم، ولكن بتبيان أنه يبقى محدوداً، وبالتالي لا بد لهذا الحد من أن يحترم. من الناحية العملية،

فإن مفكري التنوير هؤلاء يقرون بأن العالم والكائنات لا يمكن أن تبلغ الكمال، ومع ذلك، لا يتراجعون عن السعي إلى تحسينها؛ إلَّا أنهم يدعون، بدلاً من انتظار النعمة الإلهية، إلى أن يتولى الإنسان المهمة بنفسه. لذلك فإنهم يقفون في منتصف الطريق، حيث يوجد نفي لكل من القدرية المحافظة وحلم السيطرة الكاملة على السواء. إن المذهب الإنساني يتحلى بميزة مزدوجة متمثلة بالمزج بين الإرادوية والاعتدال: الأفضل ممكن، ولكن الجيد بعيد المنال.

3

عقيدة الخلاص السياسية

تورينو، 17 أيلول (سبتمبر) 1863. خلال العشاء، قال لي فيودور ميخائيلوفيتش، وهو ينظر إلى فتاة صغيرة تتلقى الدروس: «حسناً، تخيلي فتاة من هذا القبيل، مع رجل عجوز، وهناك نابليون يأتي ويقول: «اذبحوا المدينة بأكملها». في هذا العالم، تمت الأمور دائماً على هذا النحو».

أبوليناريا سوسلوفا،

سنواتي من العلاقة الحميمة مع دوستويفسكي،

دار غاليمار، 1995، ص 64.

اللحظة الثورية

في نهاية القرن الثامن عشر، خضع تراث بيلاجيوس الذي أعيد الاعتبار إليه في المجتمع الفرنسي إلى عملية تبديل مزدوجة. من ناحية، هناك اهتمام أقل بمصير الأفراد، منه بمصير المجتمعات؛ وبالتالي، قدر أقل من الأخلاق يقابله قدر أكثر من السياسة. ويصح ذلك أيضاً بالنسبة إلى روسو ومونتسكيو، حيث يصف الأول حاجة الفرد إلى الاستقلالية، حتى أنه يحلم بالاكتفاء الذاتي؛ ولكنه يؤكد، في الوقت ذاته، على ضرورة سيادة الشعب، وحده سيد مصيره. أما الثاني فيركز على الأنظمة السياسية والتشريعات، في حين لم يعدّ الاهتمام بالخطيئة الأصلية والخلاص الفردي إلّا جزءاً من اهتمامته. ومن

ناحية أخرى، يجري الانزلاق تدريجاً من المناقشات المتفقهة بين اللاهوتيين والفلاسفة إلى الأفعال السياسية والخطب الموجهة إلى أقوياء هذا العالم أو إلى الحشود. لقد خرجت المطالبات بالاستقلال الذاتي من الأكاديميات ومن الصالونات للنزول إلى الشارع، ولم يعد زمام قيادة المعركة بيد مثقفين، وإنما بيد رجال منخرطين في ساحة العمل العام. وهكذا جرى الانتقال من المنشورات السرية إلى الثورة الفرنسية. في السنوات السابقة على انبثاق موقف الاعتدال، كالذي أمكن للمرء ملاحظته في فكر مونتسكيو (وحتى في فكر روسو)، فقد خضع لانتقادات قوية من قبل ممثلي عصر التنوير، الذين أدخلوا انقساماً حقيقياً في إرث هذه المدرسة الفكرية. والرمز المعبر في هذا الصدد يتمثل هنا في شخصية كوندورسيه (Condorcet) الذي ترك تعليقاً على أعمال سلفه، وأدان موقفه من قضية تعددية التشريعات الملائمة في كل بلد، وهي المسألة التي اعتبرها تجسيداً لموقفه المحافظ. فلئن كان العلم والعقل اللذان أنشئت على أساسهما تشريعات عُدّت جيدة، فلماذا يجب حرمان الشعوب الأخرى منها؟ بصورة أعم، يجد المرء عند كوندورسيه تفاؤلاً في الإرادة، ذلك أنه يرى، بما يتحلى به من روح بيلاجيوسية حقة أنه لو بذل ما يكفي من جهد، لأمكنه اجتثاث الشر من على وجه المعمورة؛ فضلاً عن أن مسيرة التقدم ستستمر بلا حدود، وأن من شأن البشرية أن تبلغ، ذات يوم، السعادة والازدهار. ويعتبر الإيمان بالتقدم المطرد واللامحدود الذي حمل كوندورسيه لواءه كأحد أبرز المروجين له، بأنه هو الذي نقل القدرة على التنمية الفردية إلى البشرية برمتها كما جاء في تأكيد بيلاجيوس. إننا ننتقل هنا، داخل عصر الأنوار، مما قد يبدو وكأنه موقف انتظار وترقب (أي موقف مونتسكيو) إلى موقف ناشط حماسي.

يضاف التغيير في مواضيع المناقشة وأمكنتها إلى إرادوية كوندورسيه؛ لقد وفّرت معاً إطاراً ملائماً لنفاد الصبر الذي استحوذ على العقول: لذلك لقي استحسان الجهات الفاعلة في الثورة. وعلاوة على ذلك، كان كوندورسيه إحداها، إذ إنه لم يعد يكفي أن يكون أمين سر في الأكاديمية الفرنسية، فقرر الانتقال من التفكير العلمي

والفلسفي إلى العمل السياسي، ليصبح، في عام 1791، عضواً من أعضاء الجمعية التشريعية.

لقد تجذّر مشروع بيلاجيوس، بانتقاله من مجال الفرد إلى مجال المجتمع، متحرراً من الإطار الديني السابق. وعندها فإن الفكرة القائلة بأن إرادة الإنسان قادرة على تأمين الخير والخلاص للجميع شريطة أن تكون عامة، قد فرضت نفسها؛ وأن هذا الحدث السعيد لن يكون في السماء، بعد أن نموت، ولكن هنا والآن. وهكذا التقت الإرادوية ببعض البدع الدينية الماضوية والألفية أو الخلاصية، واعدة بالتحول الوشيك الجذري في للعالم - إلّا أن طبيعة هذه الأهداف هي الآن دنيوية صرف. كما وأنه إذا كان هناك مسيح، فإنه كيان جمعي الطابع، أي الشعب بصفته تجريداً يسمح لبعض الأفراد أن يقدموا أنفسهم كتجسيد له. إن الإقلاع عن أي منشأ للمقدس منسوب لعالم ما فوق الطبيعة يسهّل انبعاث أمل جديد. ذلك أن الإنسان يتصور أنه يستطيع تحويل الناس وفاقاً لرغباتهم، فتصبح إرادتهم في العمل مضاعفة جراء ذلك: كل شيء بات مسموحاً وكل شيء ممكناً بعد الآن. لذا فإن الثوار يعتقدون، على غرار أتباع بيلاجيوس، أنه ليس هناك من عائق يجب وضعه أمام تقدم البشرية اللامحدود، وما الخطيئة الأصلية سوى خرافة يجب التخلص منها. بالطبع، فإن المجتمعات لها ماضٍ، ولكنها ليست ملزمة بأن تمتال للتقاليد. ثمة عبارة كثيراً ما يُستشهد بها لجان بول رابو سانت إتيان (Jean-Paul Rabaut Saint-Étienne) وهو عضو في الجمعية التأسيسية، ويوضح فيها هذا الموقف: «نحن نستشهد بالتاريخ؛ ولكن التاريخ ليس دليلنا[14].» ولا يعني هذا أن سلوكنا يجب أن يفلت من أية ضوابط، ولكن يجب أن نسترشد بمبادئ العقل والعدالة.

الهدف هو إنتاج مجتمع جديد وإنسان جديد، حيث تعتبر الكائنات الموجودة مادة غير مشكلة يمكن لجهد الإرادة أن يفضي بها إلى الكمال. لذا فإن مهمة جعل جميع البشر فضلاء وسعداء تبدو، فجأة، في متناول اليد. والأمر يقتضي بادئ ذي بدء، وضع قوانين جيدة. ففرنسا الثورية تستهلك دساتير بمعدل غير محدود، حتى أن كوندورسيه

نفسه قدم واحداً منها؛ وكذلك قدّم سان جوست (Saint-Just) خلال المناقشة العامة المكرسة لهذا الغرض، قدم مشروعه الذي نصّ على دور رئيس للجمعية التي خاطبها، ويجدر التذكير بعباراته: «إن المشرّع يسيطر على مسار المستقبل؛ فليس ثمة جدوى في أن يكون ضعيفاً؛ وتعود إليه إرادة الخير وإدامته؛ كما وأن إليه يعود تمكين البشر أن يكونوا ما يريد أن يكونوا[15]». إن المادة البشرية الطيّعة موضوعة بين أيدي المشرعين، أي أعضاء الجمعية، أو بتعبير أدق أولئك الذين يتحكمون بها. ثم إنه يتوجب، بطبيعة الحال، بعد أن يتحقق الخير، السعي إلى «تأبيده»، أي إن استخدام العنف لا يمكن العودة عنه، لذا أعقب الثورة فترة ظهور الإرهاب الذي لا ينبع من ظروف عرضية ولكن من بنية المشروع بالذات. وبما أن الأمر يتعلق بالمصلحة العليا، فإن كل السبل مباحة للوصول إليها («لا جدوى من أن يكون المرء ضعيفاً»)، ويحق له للمرء تدمير أولئك الذين يعارضونها، لا بل أصبحوا في الواقع بفعل ذلك تجسيداً للشر: لا يمكن للعقبات أن تتأتى من سوء النية. وأما الخطوة التالية فستحوّل هذه الوسيلة إلى هدف: كان من شأن الإرهاب ومؤسسات الدولة التي تطلّبها، استيعاب كل قوى السلطة، ولم يعد بإمكان المقصلة أن تتوقف (كان رابو سانت إتيان واحداً من ضحاياه، وسانت جوست ضحية أخرى).

وعليه فإننا نرى، في الوقت الذي تدعي فيه ما أسميه هنا (تذكيراً بأصولها الدينية) الخلاصية السياسية - أي خلاصية من دون مخلّص -، انتساباً إلى مثال المساواة والحرية، فإن لديها هدفاً نهائياً يخصها من دون سواها (إنشاء ما يعادل الجنة على الأرض)، بالإضافة إلى طرق محددة لتحقيق ذلك (الثورة والإرهاب). هذا وفي بحثها عن الخلاص الدنيوي، ذهبت تلك العقيدة إلى حد إلغاء أي مكان لله، لكنها احتفظت بسمات أخرى من سمات الدين القديم، مثل الإيمان الأعمى بالعقائد الجديدة، والحمية التي تقدم بها الأعمال الهادفة إلى خدمتها، وكذلك في التبشير الذي يقوم به المؤمنون بها، أو تحويل أتباعها الذين سقطوا في المعركة إلى شهداء وشخصيات جديرة بأن تعبد

كقديسين. وما المحاولات لفرض عبادة الكائن الأسمى وإرساء عيد احتفاء به إلّا استجابة للميل ذاته. لقد دهش كوندورسيه، الذي حارب الدين القديم، مما وصلت إليه العملية التي ساهم في إطلاقها، أي ما يسميه «نوع من الدين السياسي[16]». وإن انصهار السلطتين، الزمنية والروحية الواحدة في الأخرى، الذي حلمت به الثورة قد أثار، بعد عدة سنوات، سلسلة من المشاريع المتناظرة من أهدافها إرساء أنظمة تيوقراطية مضادة للثورة (وهذا ما لم يكن حال الدولة الفرنسية قبل عام 1789)، وقد أثبت المستقبل صحة ما ذهب إليه كوندورسيه من إبداء تخوفه.

الموجة الأولى: الحروب الثورية والاستعمارية

في التاريخ الأوروبي، عرفت عقيدة الخلاص السياسية (أو الدنيوية) عدة مراحل متميزة تماماً.

أولاها بدأت غداة العام 1789. لم تطل فترة الذروة في الثورة الفرنسية، فلا المجتمع ولا الأفراد حظيوا بالوقت الكافي للتحوّل في العمق، ولكن مشروعها عهد به إلى جيوشها التي أخذت على عاتقها مهمة تصديرها إلى خارج الحدود: فقيل وقتها إن الثورة حرب تدور رحاها في الداخل، وإن الحرب هي استمرار للثورة في بلدان أخرى. حتى أنه قد يكون أمر فرض الخير لدى الآخرين أسهل من فرضه في الداخل، نظراً لأن حالة الحرب لا تكترث لما تتسبب به المقاومات المحلية من إحراج. جاء في تصريح سان جوست: «إن الشعب الفرنسي يمنح صوته لحرية العالم». في العام 1792، كان المؤتمر الوطني الفرنسي قد قرر منح «الإخاء والمساعدة لجميع الشعوب التي تريد استعادة حريتها[17]»؛ إن هذا يعني، في الممارسة العملية، أن احتلال بلادهم من قبل الجنود الفرنسيين عملية مشروعة. لذا عمد أنصار الحروب الثورية، وبخاصة مجموعة الجيرونديين، ومن ضمنهم كوندورسيه، إلى طلب تصدير الإخاء إلى كل مكان، وبقوة

السلاح إذا لزم الأمر؛ فليس بإمكان المرء تحقيق هذا الهدف الأسمى حقاً، أي السلام الدائم، بغير هذه الطريقة. كان كوندورسيه مقتنعاً بأن الجنود الفرنسيين، الذين يحملون المبادئ الثورية، سوف يلقون من الشعوب الأخرى الترحيب بقدومهم. أما بريسو العضو الآخر في المجموعة فأعلن: «لقد آن أوان إطلاق حملة صليبية أخرى، وأن لها غرضاً أكثر نبلاً، أكثر قدسية [من القديمة]. إنها حملة صليبية من أجل الحرية الكونية[18].» ولم يطرح أحد من أنصار الحرية للجميع السؤال على نفسه حول ما إذا كان القرار بتحرير الآخرين من دون أخذ رأيهم لا يشكل انتهاكاً لمبدأ المساواة بين الجميع، والذي يشكل، من ناحية أخرى، هدفاً يدافع عنه.

إن الغاية المبتغاة سامية جداً إلى درجة يصبح معها التقتير بالوسائل غير ذي جدوى فيصبح القضاء على الأعداء عندئذٍ مسألة ثانوية. وكتب دانتون (Danton) متنبئاً بأن «الملاك المبيد للحرية سيتولى إسقاط توابع الاستبداد تلك»، مشيراً بذلك إلى الشعوب الغربية. كما وأن تدمير العدو لم يعد يمثل مشكلة، بل يصبح واجباً أخلاقياً؛ وكذلك العنف الذي لم يعد مخفياً بل مرحباً ومطالباً به. ينطلق كارنو (Carnot)، الجنرال الثوري، من المسلمة التالية: «الحرب حالة عنيفة، ويجب الذهاب بها إلى أقصى مدى». أما العنف الثوري فيثير بدوره فظائع مضادة للثورة في ظل مزايدات لا نهاية لها. فمن هذا المنطلق ستشَن حملة القمع في الفانديه (Vendée)، في أوائل عام 1794. الثورة في خطر، والمصلحة العليا قد لا تتحقق، لذا يجب ألّا نشعر بالأسف على مصير الأعداء، وسرعان ما تختفي قواعد السلوك طي النسيان. ومن ناحية أخرى كتب ضابط فرنسي شارك في الحملات التأديبية يقول معلقاً: «الأمر فظيع، لكن خلاص الجمهورية يتطلب ذلك حتماً» (إشارة إلى قتل المدنيين). وقال ضابط آخر: «إن تطهير الأرض من أعداء الحرية إنما يمثل مبدأ إنسانياً أبني عليه.»[19].

بعد تولي نابليون مقاليد الحكم، اعتنق الإيديولوجية ذاتها؛ وبالتالي عرفت فرنسا، وفرضت على بقية أوروبا، ثلاث وعشرين سنة من الحروب المتواصلة (1792-

1815) أودت بحياة ملايين الضحايا. على الجبهة الداخلية، حافظ نابليون على بعض إنجازات الثورة وألغى بعضها الأخرى؛ ولكنه، في المجال الدوليّ، اختار أن يقدم نفسه بصورة منهجية كوريث للتنوير والثورة، لأنه اعتمد على قوة الجذب لقيمها. وكما تقول جيرمين دي ستال (Germaine de Staël)، فإن نابليون هو بمثابة روبسبير يمتطي حصاناً. وجاء في الصحيفة التي أصدرها أثناء حملته على إيطاليا يقول: «إن غزو شعب حرّ يحسّن مصير المهزوم، ويحدّ من سلطة الملوك، ويزيد الأنوار.» وبعد احتلال جيش نابليون لإسبانيا، كتب المارشال مورا (Murat) للإمبراطور يقول له: «يُنتظر قدوم جلالتكم كمخلص»[20].

أما الحقيقة فمختلفة تماماً: بعد فترة وجيزة، وبعد أن يشاهد فيها السكان المحليون انهيار سلطة مستبديهم القدماء، سرعان ما تأتي ساعة خيبة الأمل؛ أما الاستبداد الجديد فهو أكثر مرارة، لا سيما أنه ممارس من قبل أجانب. ولذلك فإن عنف المقاومين يكون أشدّ، بما يتناسب مع العنف الممارس ضدهم. في هذا الصدد، يعترف ماسينا (Masséna)، مارشال آخر من مارشالات نابليون، أنخ أثناء القمع الذي مورس في إيطاليا «ارتكبت تجاوزات كان من المستحيل تجنبها في ظل أجواء النصر». ولا بد في المقابل من القول إن المتمردين الإيطاليين، من جانبهم، لم يترددوا في شي كل من يشتبه بتعاطفه مع الفرنسيين... وكذلك الأمر في إسبانيا حيث استخدمت في المناسبة ذاتها كلمة غريلا (حرب الأنصار guerrilla) للإشارة إلى أعمال المقاومة، حيث جرت ملاحقة المحتلين بكراهية لا تقل شدة عن رغبتهم بالذات في فرض الخير. «أي نوع هو هذا الشيء المسمى فرنسياً؟ إنه وحش نصف مخلوق. ما من أحد محظور عليه الحق في قتل هذا الحيوان المفترس[21].»

إن الثوار الفرنسيين يشعرون بأنهم متفوقون سياسياً على معاصريهم في الدول الأوروبية الأخرى؛ وأما بالمقارنة مع معظم البلدان البعيدة، مثل أفريقيا، وآسيا أو أميركا، فإن الشعور بالتفوق أكثر تطرفاً لأنهم وضعوا أنفسهم في قمة الحضارة. كما وأن

كوندورسيه كتب في هذا الصدد يقول: «إن على كل الشعوب الاقتراب، ذات يوم، من المستوى الحضاري الذي توصلت إليه الشعوب، مثل الفرنسيين والأنجلو أميركيين، الأكثر استنارة والأكثر حرية، والأكثر تحرراً، من الأحكام المسبقة». لذلك ينبغي أن يختفي تدريجاً البون الهائل الذي يفصل هذه الشعوب عن عبودية الهنود، وبربرية القبائل الأفريقية، وجهل الهمج. وعليه، كان ما عبّر عنه كوندورسيه، باسم مبدأ المساواة، من رغبة لديه في تغيير حياة هؤلاء السكان البعيدين: إن واجبه التمديني يفرض عليه انتزاعهم من حال الهمجية. غير أنهم قد لا يكونون هم أنفسهم على بيّنة من الكثير مما ينتظرهم، وبالتالي يبدون مقاومة؛ في هذه الحالة، يجب علينا إجبارهم لأنه، كما جاء في كلام كوندورسيه، على سكان أوروبا «تمدينهم أو إبادتهم»[22].

لقد أخذ قادة البلدان «الأكثر استنارة» على عاتقهم تنفيذ أحلام كوندورسيه، فبدأت إنكلترا تقضم شبه الجزيرة الهندية في السنوات الأخيرة من ذلك القرن؛ بدوره، قرر نابليون، في عام 1798، إخضاع مصر. وفي وقت الهجوم راح يحرض قواته بالكلمات التالية: «أيها الجنود، سوف تتولّون فتحاً له آثار لا تحصى على الحضارة والتجارة». ثم بعد الانتصار، راح يعمل على تحديث العدالة، والاتصالات والاقتصاد؛ ولكن بمجرد أن حاول السكان الأصليون استعادة استقلالهم، أنزل عليهم القمع بوحشية. في هايتي، بدأت ترد أخبار الثورة والقرارات الأولى للجمعية الوطنية، ما شجع العبيد على الثورة؛ ومع ذلك، عام 1801، جرى إنزال قوة تدخل فرنسية على الجزيرة، بقيادة شارل لوكلير (Charles Leclerc) (صهره، زوج شقيقته)، حيث تمكن من القبض على زعيم المتمردين توسان لوفرتور (Toussaint-Louverture)، لكنه لم يستطع أن يمنع مقاومة العبيد السابقين، الذين يريدون أن يحكموا أنفسهم، فرد لوكلير بتدابير جذرية كتب عنها إلى نابليون قائلاً: «يجب علينا إبادة كل زنوج الجبال، رجالاً و نساءً، والإبقاء على الأطفال فقط دون سن الثانية عشرة وحسب، ومن دون ذلك لن يكتب الهدوء للمستعمرة قطّ[23]».

لم يبنِ نابليون إمبراطورية استعمارية؛ لكن هذه المهمة ألقيت في فرنسا على كاهل الأجيال اللاحقة. لقد أنجزت مهمة غزو الجزائر عام 1857 بعد سبع عشرة سنة؛ وجرى إخضاع الهند كاملة ابتداءً من عام 1858، وتم اقتسام أفريقيا وبقية دول في نهاية ذلك القرن. إن التذرع بنشر المبادئ الثورية لم يعد صالحاً، ولكن فكرة جلب الحضارة إلى البرابرة، وبالتالي نشر الأنوار في كل مكان، بقي مهمة راهنة على الدوام، واستخدمت لإضفاء الشرعية على الفتوحات الفرنسية والإنجليزية على السواء. وفي هذا الصدد قام جول فيري، رئيس مجلس الوزراء في فرنسا، بتبرير الحملات الذي أمر بشنها وفاقاً للصيغة التالية: «إن للأعراق المتفوقة حقاً حيال الأعراق الدنيا [...]، لأن هناك واجباً متلق على عاتقها، ألا وهو واجب تمدين هذه الأخيرة[24]». وبغض النظر عما إذا كان هو نفسه مؤمناً بهذه الحجة أم لا، فإن الجوهر يكمن في أن تكون هذه الأخيرة فعالة: الجنود الشباب، وفيما بعد، المستوطنون توجهوا إلى المستعمرات متيقنين أنهم يؤدون رسالة نبيلة.

لقد أرسيت الملامح الرئيسة للخلاصية السياسية: برنامج سخي؛ توزيع أدوار غير متناظر، فاعل نشط في جانب، ومتلقي سلبي في جانب آخر - ولا يسأل عن رأي الأخير؛ وسائل عسكرية موضوعة في خدمة المشروع.

الموجة الثانية: المشروع الشيوعي

إن الانتقال الشامل للمشروع الخلاصي – من الداخل إلى الخارج، ومن تحويل مجتمعهم الخاص إلى حرب تحرير الآخرين – لم يحل دون إعراب عديد من أتباع الثورة عن أسفهم لتوقف مشروعهم، والحلم بإحيائه من جديد. إن هذه الحركة بدأت غداة التاسع من ترميدور مع «مؤامرة المساواتيين» بزعامة بابوف (Babeuf). نقرأ في البيان الرسمي «للمساواتيين» «إن الثورة الفرنسية، ليست سوى نذير ثورة أخرى، أوسع

نطاقاً وأكثر جلالاً، وسوف تكون الأخيرة[25]». ومن خلال هذه الصيغ، يمكننا أن نلمح الروح الألفية – اقتراب ساعة المعركة النهائية – وقد ترجمت الآن بمفردات شيوعية. لقد فشلت المؤامرة لكن رؤيويين عديدين آخرين حاولوا أن يتخيلوا مواصلة الثورة المتعثرة وتجذرها. فذهب سان سيمون (Saint- Simon) (تلميذ كوندورسيه) وفورييه (Fourier)، برودون (Proudhon) ولويس بلان (Louis Blanc)، هيرزن (Herzen) وباكونين (Bakounine) إلى اقتراح أنواع مختلفة من الاشتراكية. والصيغة التي حظيت بالنجاح الأكثر استدامة هي تلك التي طوّرها، ابتداءً من أربعينيات القرن التاسع عشر، الألمانيان، كارل ماركس وفريدريك إنجلس، المؤسسان الحقيقيان للشيوعية واللذان عاشا في الخارج. وقد نشرا في لندن، عام 1848، كتيباً عرف نجاحاً مستداماً، حمل عنوان *البيان الشيوعي*.

يصف هذا الكتيب بأسلوب بليغ شروط حياة الطبقات المستغَلة، التي أصبحت معادلة لسلعة بحتة، ويعبر عن حلم بمجتمع الكمال، حلم مشترك بين جميع البشر. أما تحليله لمجتمعات الماضي فارتكز على افتراض يقول بأن الكفاح هو الشكل الوحيد للتفاعل الاجتماعي الذي يميز تاريخ البشرية: النصر لمن يستولي على السلطة ويستخدمها لاستغلال الآخرين. ليس هناك ما هو مشترك بين جميع أعضاء مجتمع، و كل شيء ملك لهذا الفريق أو ذاك من الفريقين المتصارعين. ليس هناك من فئة كلّية: لا الأخلاق، ولا العدالة، ولا الأفكار، ولا الحضارة. ليس من دين، ولا تقليد (كالأسرة، أو الملكية الخاصة حتى) غير خاضعين للانتماء الطبقي.

تقع هذه المرحلة الجديدة من الخلاصية في زمن ساد فيه إعجاب عام بإنجازات العلم، تجسدت في الثورة الصناعية المعاصرة؛ فمن هنا انبثقت العقيدة العلموية التي لا يجب الخلط بينها وبين العلم، لا بل هي تمثل النقيض لروحه. تقول تلك العقيدة بإمكانية معرفة العالم معرفة تامة؛ وبالتالي يمكن أيضاً تحويله وفاقاً لمثال ما؛ وهذا الأخير، بدلاً من أن يكون خاضعاً لاختيار حرّ فهو يَنتج من المعرفة ذاتها. ثم إن توسيع

نطاق هذه الرؤية تمّ ليشمل التاريخ البشري ومعرفة المجتمع، فضلاً عن عالم الجماد الذي يشكل موضوع علم الفيزياء. وقد ذهب كوندورسيه، في *الخطوط العريضة لجردة تاريخية عن تقدم العقل البشري*، إلى الاعتقاد بأن ثمة وجهة يتبعها مسار التاريخ يفضي إلى تحسين النوع البشري؛ وبالتالي، فإن ما يحدث هو في الواقع تجسيد لما ينبغي أن يكون. إن ما تشهده الحكومات القمعية والكهنة من إضعاف لسلطتهم لهو دليل على تقدم التاريخ الذي لا مندوحة عنه ويقربنا بالضرورة من الخير. هذا ما يفيد به تعبير مثل «محكمة التاريخ»، الذي يوحي بأن التاريخ قد يرسي أسس نوع من الحق - كما لو أن انتصار الأقوى هو بالضرورة الأكثر عدلاً. وثمة صيغة استعارها هيغل (Hegel) من قصيدة لشيلر (Schiller) تلخص هذا التصور: «تاريخ العالم هو محكمة العالم»[26]؛ صيغة تبناها مريدو الفيلسوف ومن جملتهم ماركس الشاب. ومع ذلك، فإن كلمة «المحكمة» في هذه العبارة لا علاقة لها بالعدالة أكثر مما لكلمة «الحق» علاقة بـ«قانون الأقوى»، أو كلمة «القانون» بـ«شريعة الغاب»...

والشيوعية من ناحيتها، وعلى غرار كل العقائد الخلاصية، دافعت عن الفكرة القائلة بأن للتاريخ وجهة محددة مسبقاً وثابتة، لا تتغير؛ وقد شكلت هذه الفكرة أساساً لشرعية عملها. هنا، يتعرف المرء إلى الدور الذي يخصصه الدين المسيحي للعناية الإلهية، إلّا أنه، في الحاضر، لم يعد كافياً لتحديد اتجاه المسار، وقراءة النصوص المقدسة، بل يجب إرساء قوانين التاريخ بطريقة علمية. فلهذا السبب، أنكر الشيوعيون أن تحليلهم ومشروعهم يستندان إلى فرضيات يمكن إخضاعها للفحص، بدلاً من الاعتماد على وقائع صلبة: ورد في *البيان الشيوعي* إن «المقترحات النظرية للشيوعيين ليست سوى التعبير العام عن العلاقات الفعلية في صراع طبقات قائم[27].» وهناك عبارة للينين، نقشت على نصب تذكاري لماركس في وسط موسكو، تلخص هذه الفكرة بشكل أفضل: «الماركسية كلية القدرة لأنها صحيحة». وبسبب هذه الفرضية كان ماركس

وإنجلس غير متسامحين أيضاً حيال كل رأي معارض، لا بل أنه سيهاجم ليس لأنه غير ملائم سياسياً، ولكن لأنه خطأ ولا يستحق أي اعتبار.

إن الغاية المرسومة من «العلم» الماركسي هي اختفاء أي فرق بين الجماعات البشرية، إذ إن كل فرق ينظر إليه كمصدر للنزاع، وهو في نهاية المطاف صراع حتى الموت. ولهذا السبب يجب إلغاء الملكية الخاصة، وتركيز كل أدوات الإنتاج في أيدي الدولة. وأولئك الذين يقاومون سنتم تصفيتهم، كحال البرجوازية التي تتخذ مصالحها وجهة معاكسة. «إن وجود البرجوازية لم يعد متوافقاً مع المجتمع»، لذلك يجب إطلاق عملية «إلغاء» المالك البرجوازي: «هذا الشخص لا بد من إزالته بالتأكيد». غير أنه لم يجر تعداد الوسائل الدقيقة لهذه التصفية، ولكن البيان يقر بأن ثمة حاجة «لتدخلات استبدادية»، ذلك أن الغايات المرجوة لا يمكن «بلوغها إلَّا عن طريق قلب أي نظام الاجتماعي ينتمي إلى الماضي»[28]. إن التصفية المادية للبرجوازية كطبقة وضعت بالفعل على جدول الأعمال. على أي حال، تحويل المجتمع الذي يتوخاه **البيان**، هو غاية في الجذرية - إلغاء الملكية الخاصة، وزوال الطبقات - بحيث يتعذر تحقيقه من دون إراقة دماء.

إذاً لأول وهلة، نحن هنا في الطرف النقيض من إرادية مذهب بيلاجيوس والمذهب الثوري، طالما أن عمل الإنسان يخضع خضوعاً تاماً لقوانين لا يتحكم بها الإنسان. ومع ذلك، فإن الماركسية ليست عقيدة حتمية النزعة وحسب، وإنما هي أيضاً ذات نزعة إرادوية لا هوادة فيها. والجمع بين هاتين الخاصيتين الاثنتين اللتين تبدوان متناقضتين عملية موضحة في المبدأ الماركسي الشهير القائل بأن «الوجود يحدد الوعي». إذاً، فإن الوعي مضمون له، وبالتالي لإرادة الأفراد أن تعمل في الاتجاه المرسوم وفاقاً لقوانين التاريخ، لأنها من نتاجه. الإرادة تأتي بالضرورة سنداً للوجود.

طوال عدة عقود، كان لأتباع المذهب الماركسي وجود هامشي، بل سري، أو يحركون مجموعات وأحزاباً اشتراكية محكوم أن تقبع في المعارضة. ومع ذلك، فإن لينين

جاء، خلال هذه الفترة، بمساهمته الحاسمة في روسيا، حيث أمكن لنخبة متبصرة أن تحدد مسار التاريخ المرغوب فيه (طرق العناية الإلهية بحسب تعبير يعود لأزمنة أخرى)، وأن تثير بالعمل المنسق أحداثاً تنسجم معهما. وقد قلب لينين القول الماركسي المأثور رأساً على عقب من دون الإعلان عنه. الآن جاء دور الوعي في تحديد الوجود؛ انتقلت الغلبة للنزعة الإرادوية على النزعة الحتمية[29]. وهكذا سوف يصرف النظر عما تنص عليه القوانين الماركسية للتاريخ، بأن الثورة يجب أن تحدث لأول مرة في بلد صناعي. روسيا بلد فلاحي ومتخلف، ولكن لديه الحزب الأكثر كفاحية، ولذلك، فإن الثورة العالمية يجب أن تبدأ من هنا. والكفاح الآن لم يعد بقيادة البروليتاريا أنفسهم ولكن من طرف الحزب الذي يضم ثوريين محترفين منحدرين من البرجوازية والمثقفين، متفرغين جسداً وروحاً للقضية. وسوف تكون ديكتاتورية البروليتاريا ضرورية لتغيير المجتمع وفاقاً لخطة مرسومة مسبقاً. فهذا التعطيل للعقيدة سيسمح بتجاوز الوضع الحقيقي للبلد، وإحلال حيل متعاقبة محلها تبعاً لما يحتاجه الحزب في كل مرحلة من مراحل التاريخ.

في سياق الحرب العالمية الأولى، عام 1917، بدأت مرحلة جديدة: للمرة الأولى، وبفضل الانقلاب البلشفي، تلقت السلطة الروحية التي طالب بها المؤمنون الأصليون، الدعم من السلطة الزمنية الخاصة بدولة كبيرة هي روسيا. عندئذ، بدأت هذه الصيغة من الخلاصية تشهد مرحلة طفرة ومحاولة إدخال اليوتوبيا إلى الواقع الملموس، الأمر الذي سوف يؤدي إلى ولادة تشكيلة اجتماعية لم يسبق لها مثيل، ألا وهي الدولة الشمولية. البقية معروفة: صعود شكل آخر من أشكال الاستبداد في أوروبا متمثلاً بالنازية التي ولدتها، في بعض النواحي، الأسباب البنيوية ذاتها التي جاءت بالشيوعية، ولكن قدمت نفسها أيضاً كدرع واقية من هذه الأخيرة، لا بل كسلاح قادر على تدمير هذا الخطر. لم تستند علموية النازية إلى قوانين التاريخ، ولكن إلى قوانين علم الأحياء التي اكتشفها النازيون في صيغة من الداروينية الاجتماعية الملائمة لاحتياجاتهم. لذا أصبح في وسعهم أن يتوخوا تصفية «الأعراق الدنيا» على أساس هذه الفرضيات

المكتسبة. وتبع ذلك تواطؤ بين النظامين الشموليين ثم الحرب الضروس، التي انتصر فيها التحالف الذي تشكَّل من الاتحاد السوفياتي والديمقراطيات الغربية.

لقد حلت الشيوعية محل العقيدة الخلاصية السابقة، وحاربتها أحياناً، تلك الخلاصية التي تجلت في الحروب الإمبريالية باسم الحرية و المساواة والإخاء، وبالفتوحات الاستعمارية باسم الحضارة الأوروبية. من المعلوم أن كلاهما ينتميان إلى «النوع المشترك» ذاته، وهذا التشابه يساعد على تحديد ما يميز الطوباوية الشيوعية. فالخلاصية المنحدرة من الثورة الفرنسية تطرح على نفسها، أساساً، تحقيق الخلاص *للآخرين*: الدول الأوروبية الأخرى، في حالة نابليون؛ وسكان القارات الأخرى خلال الحروب الاستعمارية. أما الطوباوية الشيوعية، فكانت موجهة في البداية نحو الداخل في كل بلد، ذلك أن الحرب التي يجب أن تؤدي إلى انتصارها هي حرب أهلية بين الطبقات؛ على الصعيد الدولي، كانت التوصية هي توسع هذه الحروب الأهلية وتعميمها بدلاً من إخضاع بلد لبلد آخر (الممارسة السوفياتية جاءت مخالفة لهذه النظرية). ثم إن الخلاصية الثورية تقترح إلزام الناس الذين يترددون في تبني عقيدتها، أو تثقيفهم بها، ولكن ليس القضاء عليهم - وهذا مشروع تدريجي وتصاعدي. قد يكون ضحايا الثورة أو الحرب التي تؤدي إلى هذا الهدف عديدة جداً، ولكن القتل هو من «الأضرار الجانبية»، وليس هدفاً بذاته. غير أن الطوباوية الشيوعية، تستدعي بالمقابل زوال الخصوم - الأمر الذي يمكن تخيله في إطار حرب أهلية أكثر منه في حرب بين دول. وبعبارات أخرى فإن أجهزة أرهاب من نمط التشيكا (Tcheka) وممارسات تصفية شرائح من السكان بعينها عن بكرة أبيها، تصبح ممكنة، لا بل ضرورية، بواسطة المشروع الشيوعي ذاته.

أن يتخيل المرء مثالاً يحاول باسمه تحويل الواقع، وتصور تجاوز يسمح بانتقاد النظام العالمي القائم لتحسينه قد يكون، بلا شك، سمة عامة للجنس البشري؛ ولكن ذلك لا يكفي لإنتاج العقيدة الخلاصية. وما يميّز هذا الأخير بشكل أكثر تحديداً هو الشكل الذي يعتريه الميل إلى تطوير جميع جوانب حياة الشعب المعني. ونظراً لعدم اكتفاء

المرء بتغيير المؤسسات، نراه يطمح إلى تحويل البشر أنفسهم؛ وتحقيقاً لذلك فلا تردد في اللجوء إلى السلاح. إن ما يميز المشروع الشمولي، أخيراً، هو كل محتوى المثل المقترح والإستراتيجية المختارة لفرضه: التحكم الكامل بالمجتمع، والقضاء على مجموعات سكانية بأكملها.

وبهذه الخاصية الأخيرة، تختلف الخلاصية الشمولية اختلافاً جذرياً عن تلك السابقة له واللاحقة بها على السواء، في أنها مولودة من رحم واحدة ألا وهي تعاليم بيلاجيوس التي جرى إنعاشها مجدداً في عصر التنوير وتحويلها إلى برنامج عمل جمعي. وأياً تكن الصيغة الخاصة للشمولية، فإن هذا الدمار المنهجي سيعمل على الدوام، في حين أنه غائب في مكان آخر: هذا ما حدث في إبادة طبقة الغولاغ في الاتحاد السوفياتي، واليهود في ألمانيا النازية، والبرجوازية في صين ماو، وسكان المناطق الحضرية في نظام بول بوت الشيوعي. ويضاف إلى ذلك البلطجة والمعاناة المفروضة على بقية السكان، والتي لا جامع مشتركاً بينها وبين ما واجهته في السابق. ولذا فمن المهم أن نأخذ في الاعتبار، كذلك، القواسم المشتركة، والتعارضات التي تفقأ العيون، على السواء.

في الوقت ذاته، فإن المشروع الشيوعي يتعارض، وبنحو أشد، مع الروح المهيمنة على المجتمع في عصره، حيث أنها تتضمن مكونات عديدة تنتمي إلى الماضي، حتى أن بعضها ينتمي إلى النظام القديم (نظام ما قبل الثورة الفرنسية)؛ ولكن توجهها الإجمالي توجه ليبرالي، مدفوع بالثورة الصناعية والتوسع في التجارة. وهذا يعني مثلاً، من جملة أمور أخرى، أن مكانة الدين تشهد كل يوم مزيداً من الانحسار، وينجم من ذلك ميل المجتمع إلى فقدان العلاقة مع أي نوع من المطلق. فمن شأن الليبرالية أن تشجع التنمية الشخصية، ولكن لا تقترح أي مثل أعلى مشترك جديد - كما لو أن التطور السريع للتكنولوجيا، وتراكم الثروة، كانا كافيين للتعويض عن انحسار الدين. وسوف تنزلق الخلاصية الشيوعية بدورها إلى هذا الفراغ، وبدورها سوف تجسد المطلق - مع ميزة إضافية أنها تبشّر بالانتصار القادم.

طوال فترة وجيزة أعقبت نهاية الحرب العالمية الثانية، واصلت الخلاصية الشيوعية توسعها، وتمددت إمبراطورية الاتحاد السوفياتي، المنتصر على ألمانيا النازية، نحو أوروبا الشرقية، وازدادت شعبيته في أوروبا الغربية، واستمدت منه الثورات التي نشأت مسترشدة بالمثل ذاتها في آسيا (الصين، كوريا، فيتنام) التشجيع جراء إعلانه أنه حليف جميع الحركات المناهضة للاستعمار. ومنذ وفاة ستالين عام 1953 بدأ التقهقر. في الداخل تعرضت الروح الطوباوية التي سادت في البدايات مع التعصب الذي رافقها للإقصاء من السلطة، بفعل السعي إلى السلطة من أجل السلطة وتحكم النزعة الكلبية الاحترافية، والبيروقراطية والفساد. وفي الخارج، كانت الولايات المتحدة وغيرها من القوى الغربية منذ بضع سنوات، قد أوقفت تمدد الإمبراطورية من خلال الانخراط في «الحرب الباردة».

في آسيا، اختارت الدول الشيوعية التحرر من الوصاية السوفياتية؛ فنشأت الصراعات ضمن المعسكر الواحد. وفي أوروبا الشرقية، تلاشت الآمال الخلاصية أمام واقع الأنظمة الشيوعية، ولم يعد من ضمان لاستدامتها سوى الرقابة الأمنية وحدها، المترافقه مع القمع المنهجي. عشت في ظل هذا النظام لمدة عشرين عاماً. ما بقي محفوراً بعمق في ذاكرتي ليست آلاف مشكلات الحياة اليومية، ولا المراقبة المتواصلة وانعدام الحرية. فقد احتفظت، أكثر ما احتفظت به، بالوعي بهذه المفارقة: كل ما جرى التسبب به من شرّ كان يتم باسم هدف قدّم على أنه سام.

الموجة الثالثة: فرض الديمقراطية عن طريق القنابل

منذ سقوط الإمبراطورية الشيوعية في أوروبا في السنوات 1989-1991، شوهد ثالث شكل من أشكال الخلاصية السياسية - التي اعتبرت الأولى المتوافقة مع الديمقراطيات الحديثة، وقد تعارضت في عدة جوانب مع المشاريع الشمولية التي

سبقتها، ولكنها احتفظت بوجه شبه مع الموجة الأولى، موجة الحروب الثورية والاستعمارية. وتتمثل هذه السياسة في فرض الحكم الديمقراطي وحقوق الإنسان بالقوة - وهي، مع ذلك، حركة تسبب تهديداً داخلياً للبلدان الديمقراطية ذاتها.

إن الدول الغربية التي تجسد هذا المشروع، تقدمه بوصفه تحقيقاً للديمقراطية، وليس بتاتاً خرقاً لمبادئه كما كان المقصود من وراء المشروع الشيوعي. لكن، ثمة استمرارية معينة يمكن ملاحظتها أيضاً بين خلاصيتي الموجتين الثانية والثالثة اللتين تم توضيحهما بواسطة قرب الجهات الفاعلة داخل الحركة هنا وهناك. أحياناً، تتطلب هذه التربية جيلاً من الوقت، وبالتالي، فإن «محافظين جدداً» أميركيين (مصطلح ملتبس لأن الأمر لا يتعلق بمحافظين)، من العقائديين المنظرين للتدخل العسكري المستمد شرعيته من الدفاع عن حقوق الإنسان، ينحدرون من أوساط المثقفين المؤيدين سابقاً للشيوعية، والذين تحولوا بين مرحلتين إلى معاداة الستالينية (من منظور تروتسكوي بداية، ثم ديمقراطي لاحقاً). وفي فرنسا، فإن هؤلاء الأفراد أنفسهم قد عبروا، بعض الأحيان، المراحل الثلاث: انتقلوا من الانتماء إلى الدين الشيوعي قبل عام 1968 أو بعده بفترة وجيزة، في كثير من الأحيان عبر واحدة من مشتقات اليسار المتطرف، ليصبحوا مناهضين جذرياً للشيوعية وللاستبداد، بعد سنوات قليلة، في أعقاب نشر مزيد من المعلومات عن واقع معسكرات الغولاغ (وقد أطلق عليهم آنذاك اسم «الفلاسفة الجدد»)، قبل أن يظهروا في السنوات الأخيرة، كمؤيدين للحرب «الديمقراطية» أو «الإنسانية» في العراق أو أفغانستان أو ليبيا. ونجد في بلدان أوروبا الشرقية، الاستمرارية ذاتها (ليس لدى الجميع، بالطبع). المسار الأنموذجي، نجده عند الشباب الشيوعي «المثالي» (المرحلة الأولى)، والذي خيب آمالهم الواقع المتستر وراء الشعارات، فتحولوا إلى منشقين شجعان (المرحلة الثانية)، ليصبحوا، بعد سقوط النظام، من المؤيدين المتعصبين والناشطين لقصف بلغراد بالقنابل، «القنابل الإنسانية»، أثناء الحرب

في كوسوفو، أو أثناء الدفاع عن الغرب خلال حربي العراق وأفغانستان (المرحلة الثالثة).

إن أول مظهر من مظاهر هذا الشكل الجديد من الخلاصية تمثل في تدخل حلف شمال الأطلسي، أداة الدول الغربية العسكرية، في النزاع اليوغوسلافي في عام 1999، بين الحكومة المركزية في بلغراد وإقليم كوسوفو الألباني. وليس من قبيل المصادفة أن تنشأ المواجهة بعد نهاية الحرب الباردة، إذ لم يعد الاتحاد السوفياتي موجوداً هناك لمنع ذلك. والدول الغربية التي باشرتها لم تلجأ إلى مزيد من المساعي للحصول على موافقة الهيئات الدولية، مثل الأمم المتحدة، التي لا تملك على كل حال أي ذراع مسلحة خاصة بها. وقد استند هذا التدخل إلى عقيدة صيغت في المرحلة ذاتها، في أعقاب الإبادة الجماعية الرواندية عام 1994، في دول غربية عديدة، وبخاصة في فرنسا، ألا وهي عقيدة «حق التدخل». إن تبني هذه العقيدة يرقى إلى القول إنه إذا حدث في بلد ما انتهاكات لحقوق الإنسان، يحق لبلدان العالم التدخل بالقوة لحماية الضحايا ومنع المعتدين من المضي في اعتداءاتهم.

لقد كشف تطبيق هذه المبادئ في يوغوسلافيا صعوبات عديدة ملازمة للعقيدة، تتعلق إحداها بعدم التيقن من المعلومات: كل فريق من الفريقين المتعارضين له مصلحة في تضخيم عدد الضحايا وإخفاء اعتداءاته الخاصة (التلاعب بالبيانات ممارسة مغرية مشتركة). وفي هذا الصدد، فإن الأقلية الألبانية التي نجحت في تأمين الدعم الدبلوماسي للولايات المتحدة وحلف شمال الأطلسي، كانت أكثر فعالية من الأغلبية الصربية. وثمة صعوبة ثانية نشأت من تطبيق انتقائي بالضرورة للمبدأ: للأسف، كانت انتهاكات حقوق الإنسان عديدة جداً، ومن المستحيل التدخل في كل مكان، لذلك يعمد المتدخل إلى إنقاذ أصدقائه السياسيين وتوجيه قواته ضد أولئك الذين يتبعون سياسة تعاكس مصالحه؛ وهكذا يتم تقويض الحياد في الاختيار. والصعوبة الثالثة ناتجة من شكل

التدخل بالذات، والحرب وعواقبها التي لا مفر منها: قصف وتدمير البلد وشعبه، ومعاناة لا توصف. فهل يجوز، من أجل إنقاذ عشرة من الأبرياء، أن يقتل مئة آخرون؟

لن أخوض في تفاصيل هذه الحقبة من التاريخ الحديث[30]، فأذكّر فقط بأن التدخل العسكري في يوغوسلافيا كان من قبل حلف شمال الأطلسي، وهل ثمة ما يدعو للمفاجأة أن ينتهي بانتصار التحالف عسكرياً؛ حصلت كوسوفو على الاستقلال السياسي من دون أن تصبح دولة قانون، وهي لا تزال ضحية سيطرة العصابات الإجرامية؛ والتمييز الإتني الذي كان الألبان ضحاياه في ظل هيمنة الصرب، بات يمارس الآن ضد الأقلية الصربية تحت هيمنة الكوسوفيين... لذا فإنه من الصعوبة بمكان القول إن الديمقراطية قد خطط خطوة كبيرة إلى الأمام في أعقاب التدخل في هذه المنطقة.

حرب العراق

لم تستعمل صيغة «حق التدخل» خلال تجلي العقيدة الخلاصية الجديدة في ما بعد، عنيت بذلك حرب العراق التي قادها ائتلاف بلدان تزعمته الولايات المتحدة، وشنت بالاستغناء مجدداً عن قرار من الأمم المتحدة. وقد تبيّن في وقت لاحق زيف الذريعة التي استخدمت لاندلاع العمليات عام 2003، من خلال ادعاء وجود «أسلحة دمار شامل» في العراق. ومع ذلك، كانت روح التدخل باسم الخير حاضرة بشكل جلي. نجد آثار ذلك في وثيقة تفضح العقيدة العسكرية للولايات المتحدة، وقد نشرها البيت الأبيض في عهد جورج بوش الابن، قبل بضعة أشهر من الغزو، وحملت عنوان *إستراتيجية الأمن القومي للولايات المتحدة الأميركية*.

يمكن للمرء أن يعيّن فيها أولاً بعض القيم الأساسية، «الحرية والديمقراطية والمبادرة الحرة»، حيث أعلنت الحكومة الأميركية أنها موجلة بمهمة هي فرض هذه القيم

على مساحة الكرة الأرضية، بالقوة، إذا لزم الأمر. لذا، فإذا تحقق الانتصار سوف يتجه مصير البشرية إلى الأفضل. وتضيف «اليوم، تمسك الإنسانية بيدها فرصة ضمان انتصار الحرية على أعدائها. الولايات المتحدة فخورة بالمسؤولية التي تقع على عاتقها في قيادة هذه المهمة العظيمة». والاستنتاجات المستخلصة في الوثيقة جليّة. وتتابع «سنعمل بنشاط، لتوفير الأمل للديمقراطية والتنمية، وحرية الأسواق والتجارة الحرة إلى كل ركن في العالم». مرة أخرى، الهدف السامي يبرر استخدام أي وسيلة، بما في ذلك الحرب.

في الوقت الذي يسعى فيه هذا البرنامج وراء المثل العليا، فإنه أمر مخيف، حيث إنه ينعش مجدداً الأشكال السابقة للخلاصية السياسية، من وعود شيوعية ومشاريع استعمارية، التي كانت تلوِّح بوصول الحرية والمساواة والإخاء والكرامة، عن طريق العمليات العسكرية في الآن ذاته. حتى إنه يذكّر بأن محاولات الغزو القديمة باسم الخير، التي استحضرت تبريرات دينية، من قبيل الحروب الصليبية في العصور الوسطى - وهو مصطلح تم استخدامه علاوة على ذلك في هذه المناسبة. في كل مرة، كان أبطال هذه الأعمال مقتنعين، بصدق، بتفوق قضيتهم؛ إلّا أن ذلك لم يؤدِّ إلى تكليف العالم قدراً أقل من الدماء والدموع.

لماذا يشكل مشروع فرض الخير خطراً؟ لو أن المرء يعرف طبيعة هذا الأخير، لتوجب عليه أن يعلن الحرب على كل أولئك الذين لا يشاطرونه المثل ذاته، والحال إنهم قد يكونون كثراً. وكما كتب شارل بيغي (Charles Péguy) في بداية القرن العشرين: «ثمة في إعلان حقوق الإنسان ما يكفي لإعلان الحرب على الجميع طوال ديمومة العالم بأسره[31]»! وقد يكون المطلوب ما لا يحصى من الضحايا لبلوغ مستقبل مشرق. ولكن طبيعة هذا المثل الأعلى تطرح إشكالية. فهل يكفي أن نقول «حرية» حتى نكون متفقين جميعاً؟ ألم نكن نعرف أن طغاة الماضي ادعوا على الدوام انتماءهم للحرية؟ وهل أن في وسع المرء، فضلاً عن ذلك، إطلاق صيحة، كما تفعل وثيقة الرئاسة الأميركية، معلناً، بعد إهمال آلاف السنين من التاريخ البشري، أن «قيم الحرية عادلة وصحيحة لكل

شخص وفي كل مجتمع»؟ وهل أننا حقاً منحازون إلى جانب أي حرية من دون قيد أو شرط، بما في ذلك، وكما يقال، مع حرية الثعلب في قن الدجاج؟ وما هو دور «المبادرة الحرة» وسط جملة القيم الكلّية، هل يجب أن نعلن الحرب على جميع البلدان التي تطبق اقتصاداً مُدَوْلَن؟ أما مسألة «الديمقراطية»، والمساواة في الكرامة بين جميع أفراد الجنس البشري التي تنطوي عليها، فهل أننا لا نزال نمارسها عندما نمنع الآخرين أن يقرروا مصيرهم بأنفسهم؟

إن الاعتقاد بأننا مكلفون (من تلقاء أنفسنا) بـ«مهمة» تفضي إلى انتصار «الحرية على أعدائها» يعبر عن تصور فريد للعالم، ولنقله في المناسبة، لا يتوافق مع التقليد المسيحي ولا مع تقاليد النزعة الإنسانية العلمانية. سواء هذا أو ذاك، فكلاهما، في الواقع، يسلمان بخلل العالم الإنساني المتعذر قهره، واستحالة الذهاب، من حيث المبدأ، إلى أي انتصار؛ إن البدع الألفية والطوباويات الثورية وحدها قد حافظت على هذا الأمل. لن تنتصر «الحرية» بصورة نهائية على «أعدائها» قط: إن الإنسان هو نفسه الذي يقيد دوافعه في الحرية، وحسناً يفعل؛ ولصنع ذلك العالم المغاير، لا بد أولاً من تغيير النوع. ويجب أن يضاف إلى ذلك أن الطموح الخلاصي لإقامة نظام عالمي متناغم ظهر على مر الزمن بوصفه سلاحاً خطابياً بسيطاً لا تليه آثار عملية؛ وأنه تم استبداله برؤية لا تقل خلاصية، وإن بقيت تلك محصورة ضمن النطاق الوطني أكثر من اتخاذها منحى كونياً، ألا وهي فرض إرادة الولايات المتحدة على بقية الكوكب.

إن احتلال العراق الذي بدأ عام 2003، لا يزال مستمراً عام 2011: وهذه هي بالفعل أطول حرب تخوضها الولايات المتحدة في تاريخها. وفي هذه الأثناء سقطت دكتاتورية صدام حسين - ولكن بأي ثمن؟ الضحايا، وهي عديدة جداً، توزعت بنحو متفاوت بين الجانبين: حوالى 4.500 قتلوا في الجانب الأميركي؛ أما في الجانب العراقي، فليس لدينا إحصاء دقيق، ولكن لإعطاء الرقم التقديري نقول إن هناك 450.000 ضحية، وهي نسبة 1/100 (هناك أرقام أخرى تفيد بضعفين أو ثلاثة أضعاف). لا تزال

البلاد تعاني تسلط الإرهابيين والتوترات الخطيرة بين الطوائف. إن فكرة الحرب الوقائية، التي تقررت فقط على أساس الافتراضات المتعلقة بعدوان محتمل من قبل بلد أجنبي، ظهرت في الخطاب الرسمي للدول الديمقراطية[32].

الأضرار الداخلية: التعذيب

لقد تورط الجيش الأميركي على نحو خطير في إدارة الاحتلال عن طريق تعميم التعذيب في السجون العراقية. فأصبح سجن أبو غريب مشهوراً في جميع أنحاء العالم بعد الإفراج، في عام 2004، عن صور تظهر سجناء عراقيين تعرضوا للتعذيب؛ إضافة إلى سجون أخرى مماثلة وجدت في العراق أو في أي مكان آخر. وقد أكدت التحقيقات اتساع تلك الممارسات وطابعها المنهجي. وهكذا كشف منشور رسمي للحكومة الأميركية، بتاريخ نيسان/ أبريل 2009، خضوع التعذيب لضوابط تنظيمية دقيقة لا تصدق تضمنتها كتيبات وكالة المخابرات المركزية، وتبناها المسؤولون القانونيون الحكوميون. ذلك أن الجديد في الأمر هو على النحو التالي: لم لم يعد التعذيب يمثل خرقاً للمعايير، ويؤسف له، ولكن يغتفر، لا بل هو المعيار. كان بإمكان المرء حتى الآن أن يخال ممارسات التعذيب كثمرة ما سمي بالأخطاء، وتجاوزات غير إرادية ناجمة عن طوارئ اللحظة. وقد تبيّن أنها إجراءات مصممة بكل تفاصيلها وبدقة متناهية، بالسنتيمتر والثانية.

هكذا، فإن أشكال التعذيب المعتمدة عشرة، ثم ارتفع الرقم إلى ثلاثة عشر، وهي تنقسم إلى ثلاث فئات، كل منها تتضمن عدة درجات من الحدة: التحضيرية (العري، التلاعب بالتغذية، والحرمان من النوم)ـ التأديبية (الضربات) والقسرية (رش بالمياه، الحبس في صناديق، محاكاة الغرق). الصفع، يجب أن يسديه المحقق وأصابعه متباعدة، على مسافة متساوية بين طرف الذقن وأسفل شحمة الأذن. رش السجين

عارياً بالمياه يمكن أن يستمر عشرين دقيقة إذا كانت حرارة الماء 5 درجات مئوية، وأربعين دقيقة إذا كانت الحرارة 10 درجات، وتصل المدة إلى ستين دقيقة إذا كانت درجة الحرارة 15. يجب ألّا يتجاوز الحرمان من النوم مائة وثمانين ساعة، ولكن بعد فترة راحة تدوم ثماني ساعات، يمكن العودة مجدداً. الغمر في الحوض يمكن أن يستمر مدة تصل إلى اثنتي عشر ثانية وعلى فترة لا تتجاوز فترة ساعتين في اليوم ولمدة ثلاثين يوماً على التوالي (تعرض سجين تحلى بصلابة لافتة لهذا التعذيب 183 مرة في مارس 2003). أما الحبس في مربع صغير فيجب ألّا يتجاوز ساعتين، ولكن إذا كان المربع يمكّن السجين أن يكون واقفاً داخله، فقد تصل المدة إلى ثماني ساعات متتالية، وثماني عشرة ساعة في اليوم. وإذا قمت بإدخال حشرة، يجب ألّا يقال للسجين إن اللدغة مؤلمة جداً، ومميتة حتى، إلى ما هنالك على امتداد صفحات عديدة...

لقد انتشرت العدوى إلى أبعد من دائرة الجلادين المحدودة: هناك مجموعات مهنية أخرى عديدة تشارك في ممارسة التعذيب. المستشارون القانونيون الحكوميون موجودون لضمان إفلات الزملاء من العقاب القانوني وتوفير الشرعية لأفعالهم. وهناك حضور منتظم لعلماء نفس، وأطباء نفسيين، وأطباء، ونساء (الجلادون هم من الرجال، ولكن الحط من قدر المعذِّب أمام أنظار امرأة يرفع من درجة الإذلال). وأثناء ذلك، يقوم أساتذة جامعيون بإعداد تبريرات أخلاقية أو قانونية للتعذيب. يترك التعذيب آثاراً لا يمكن إزالتها عن جسم المعذب، ويفسد أيضاً عقل الجلادين، فيصبح المجتمع كله، تدريجاً، مصاباً بهذا السرطان الخبيث المتمثل في المساس بالميثاق الأساسي الذي يربط مواطني أي بلد ديمقراطي، أي الميثاق الذي يعطي الدولة دور الضامن لتحقيق العدالة واحترام كل إنسان. إن الدولة التي تشرع التعذيب تفقد صفتها الديمقراطية.

مثل هذه الممارسات، التي تبدو متعارضة مع قوانين أي بلد، وكذلك مع المشاعر الإنسانية المشتركة على نطاق واسع، مثل الرحمة، يسهل تقبلها في زمن الحرب أكثر منها في أوقات السلم، وذلك لأن الحرب تتسبب دائماً في تعليق العمل ببعض

المعايير القانونية والأخلاقية. الفعل الأجدر بالشجب يصبح أكثر الأفعال شجاعة ما إن يعاد وسمه «تصفية العدو». وبعد انهيار أسس الحياة المشتركة لا تعود خروقات القواعد الخاصة تظهر كخروقات. إن حالة الحرب من شأنها التأثير بنحو حاسم من وجهة نظر أخرى: من المتفق عليه عالمياً في زمن الحرب، أن لا بد للمرؤوس أن يطيع رؤساءه طاعة مطلقة. في مواجهة خطر الموت، عندما تنفجر القنابل حولك، لا يعود الوقت متاحاً للمناقشات والمماحكات. حتى في البلاد التي تقدس المبادرة الحرة، فإن ظروف الحرب تفرض على المرء أن ينصاع للأوامر دونما تفكير. عليه يتبين للمرء كم يمكن أن يكون لفكرة شن «حرب على الإرهاب» تبعات ضارة. وقد لاحظ محللون عديدون تصاعد الغطرسة، أو تجاوز الحدود، لدى رؤساء الدول الذين بدأوا الحرب وقادوا الجيوش: الرئيس الأميركي جورج بوش الابن ورئيس الوزراء البريطاني توني بلير[33]. ولكن يجب علينا أن نتجاوز الحالات الشخصية وملاحظة أن هؤلاء الأشخاص ليسوا الوحيدين المصابين بالغرور، بل إن الدول ذاتها التي لم يعد هناك أي كابح خارجي لاندفاعها، تنقل لقادتها عدوى هذا التطرف الذي يفضي في نهاية المطاف إلى التعذيب. فلنضف أن لا هذا ولا ذاك من المسؤولين عن الحملة ضد العراق بادر إلى الإعراب عن أدنى أسف لشن هذه الحرب؛ على ما يبدو، فإنهم لا يزالون مقتنعين أنهم جنّبوا العالم كارثة محققة.

وأما القيم الديمقراطية التي رفعت لواء حمايتها البلدان الغربية كسبب لتدخلها، فلم يعتبرها السكان إلّا ذريعة جرى التلطي وراءها لإخفاء الأطماع الحقيقية. إن تآكل هذه القيم، بتأثير اندفاعة خلاصية نحو الكمال، يمكن أيضاً أن يحدث خارج حالات الحرب. إن الرغبة في تجنب أية مخاطر على صحتنا، يمكن أن يؤدي إلى طوباوية صحية وقائية؛ والرغبة في تجنب أي مخاطر اجتماعية، قد تؤدي إلى سياسة إقصاء مطبقة ضد جميع مثيري الاضطرابات المحتملة. كتب القاضي سيرج بورتلّي في هذا الصدد أن أحد أقوى التهديدات التي تواجهها ديموقراطياتنا «تتمثل في مجتمع أمني مطلق، فيه

صفر تسامح، وبوقاية مشددة وانغلاق وقائي، وانعدام ثقة منهجي حيال الغريب، ومراقبة وتحكم عام»[34]. وبالتالي نصبح نحن أعداء أنفسنا، بل من أسوأ الأعداء.

الحرب في أفغانستان

كان احتلال أفغانستان من قبل الجيش الأميركي وحلفائه نتيجة لهجمات 11 أيلول/ سبتمبر 2001، بقيادة إرهابيين كانت قواعدهم الخلفية في هذا البلد. وفي أعقاب الاعتداء، أدى تدخل القوات الأفغانية، مدعومة من الجيش الأميركي إلى القضاء على مقاتلي تنظيم القاعدة في أفغانستان، ومطاردة طالبان الذين كانوا يؤمّنون لهم الحماية. لقد أدت الانفعالات التي أثارتها هذه الهجمات الإرهابية إلى اعتبار هذا التدخل إجراءً شرعياً للدفاع عن النفس. ولكن، من دون أن يفكّر العسكريون الأميركيون كثيراً بعواقب ما كانوا يفعلون، بمساعدة جنود حلفائهم، فقد تمركزوا في البلاد لدعم الحكومة التي ساعدت على قيامها وسهرت على ضمان عدم ظهور إرهابيين جدد. يندرج هذا الهدف الأخير في منطق الخلاصية السياسية: القصد هو تحويل نظام البلد إلى نظام ديمقراطي يحترم حقوق الإنسان. ولكن منذ تلك اللحظة جاء وجود قوة احتلال عسكري بنتيجة معاكسة لما كان متوقعاً سابقاً: كلما تعزز عديد العسكريين، تعزز الإجماع ضدهم. وبعبارة أخرى، فإن الغاية من تدخل الولايات المتحدة في أفغانستان (ضمان سلامة بلدهم) لم تتحقق بواسطة الوسيلة التي تم اختيارها (احتلال بلد أجنبي)، لا بل يبدو أن العكس هو الذي تحقق.

دعونا نلقي نظرة فاحصة على هذين المستويين من القصور. على الأرض، تُشن الهجمات ضد الجنود الأميركيين وتعزيزاتهم، من قبل أولئك الذين يُمنعون من مزاولة أعمالهم؛ في هذا الجو العدائي، وفي ميدان يتصف بتضاريس غير مألوفة، وحيث يمكن أن تكون أية طريق ملغّمة، وحيث قد تخفي كل شجيرة عدواً وراءها، يردّ الاحتلال

بعمليات قصف. ولتجنب خطر الموت، يوافق على قتل الأبرياء: بالفعل، حيثما تجري ملاحقة المقاتلين ثمة بجوارهم مدنيون على الدوام. ونتيجة لذلك فإن قائمة الأعداء تتسع باستمرار من حيث العدد. ففي تقرير أعده الجنرال مايكل ت فلين (Michael T. Flynn) لتحسين الوضع يقول: «إن الاكتفاء بقتل المتمردين يؤدي إلى مضاعفة عدد الأعداء بدلاً من تقليل عددهم»[35]: يحل محل كل قتيل أربعة، من أبناء عمومته وأصدقائه أو الجيران. لذا يدين الجنرال هذه الممارسة - باسم الفعالية، وليس باسم الإنسانية. من ناحية أخرى، هناك استسهال لغوي عندما تسمي الصحافة الغربية «طالبان» كل أولئك الذين يعارضون الاحتلال. في الواقع، إننا أمام خليط غير متجانس يضم طالبان دينيين، وأمراء حرب محليين، ومهربين من كل نوع، منتجي وموزعي الخشخاش، محافظين يخشون فقدان امتيازاتهم في إطار نظام ديمقراطي من الطراز الغربي. لذا فإن وحدة جميع المتمردين تكمن فقط في وجود عدو مشترك، أي جيش أجنبي محتل.

الجمهور الغربي يعير الاهمام لأهداف الاحتلال المعلنة: دعم الديمقراطية وحقوق الإنسان، ومطاردة المجرمين الإرهابيين. أما الشعب ا لأفغاني، فيولي اهتمامه للواقع المعيوش: القصف الأعمى، مراكز الاعتقال والتعذيب (مثل باغرام الأنموذج الأولي لأبو غريب)، والدعم الممنوح لقادة فاسدين. فهل يجب أن نفاجأ من أن ذلك كله ليس من شأنه أن يولد مشاعر الودّ تجاه المحتل؟ هاكم مثال من جملة أمثلة أخرى: في أغسطس 2008، سقطت مفرزة فرنسية في كمين، مما تسبب في مقتل عشرة جنود. والواقع أن مثل هذه العملية لم يكن بالإمكان الإعداد لها من دون علم السكان المحليين؛ والحال إن أحداً لم يبادر لإبلاغ الفرنسيين عن الخطر. في الأيام التي تلت الكمين المنصوب للفرنسيين، شنت غارة جوية أودت بحياة 92 مدنياً، معظمهم من الأطفال. كيف يمكن للمحتل المسؤول عن هذه الضحايا أن يتوقع من السكان وداً وحماية؟

إن وجود جيش احتلال ليس غير فعال وحسب، بل هو ضار لأمن الغربيين. والتهديد الرئيسي لهم ليس مصدره الفلاحون المسلحون الأفغان، ولكن كل الذين

يشعرون، من خارج أفغانستان، أنهم متضامنون مع شعبها لأسباب سياسية، ودينية أو ثقافية. إن إرهابي اليوم لا يتبع تعليمات مركزية غير مشروعة؛ إنه يتصرف من تلقاء نفسه مدفوعاً بتحسسه للإذلال الذي يعانيه أولئك الذين يشعر أنه قريب منهم، فيهبّ للدفاع عن مصلحتهم. إن السعي للقضاء على مركز قرار تنظيم القاعدة الذي تصدر عنه أمر عمليات الإرهابيين ضرب من الخيال أو من قبيل تطبيق مخطط فقد صلاحيته على وضعية جديدة. لا تلعب جبال أفغانستان (أو غيرها من البلدان) دوراً مماثلاً لأوكار الاستخبارات السوفياتية (KGB) في موسكو أيام الحرب الباردة. السياق الحالي مختلف، ويتميز بالتطور التكنولوجي والعولمة. أصبح *الحديث* في الغرب عن الخطر الذي يشكله الإسلام على بلدان أوروبا وأميركا الشمالية أمراً واسع الانتشار؛ ولكن، ما *نشاهده*، على العكس، هو احتلال جيوش غربية لبلدان إسلامية أو تدخل عسكري فيها. هذا هو تماماً ما تستغله الدعاية المناهضة للغرب المنشورة على الإنترنت والتي تطال فوراً جمهوراً واسعاً.

لمكافحة الإرهاب مكافحة فعالة، هناك طريقتان متاحتان للغربيين، ليست أي منهما عسكرية: الطريقة الشُرَطية (الاستخبار، الرصد، والرقابة على الدوائر المالية) أو الطريقة السياسية (بعدم توفير حجج تدعم الاتهام بأن القيم التي يدافع عنها هي مجرد ذريعة للاحتلال). اليوم، أصبح احتلال أفغانستان سبباً للهجمات، بدلاً من أن يكون علاجاً ضدها. وفي الوقت ذاته فإن هذا التورط العسكري باهظ الكلفة بحيث أن الأرقام كفيلة بأن تصدم سكان الدول الغربية، وبخاصة في زمن الأزمات الاقتصادية والمالية الحالي؛ وإن لم يحصل ذلك فمرده أن الأرقام بلغت من الضخامة مبلغاً فاق كل تصور. فقبل وصول الرئيس الجديد للولايات المتحدة باراك أوباما إلى السلطة كانت الحرب في أفغانستان بالفعل بلغت تكلفة تريليون دولار (ألف مليار)؛ وهذا يعني أن الحرب تبتلع مذّاك، ملياراً واحداً من الدولارات أسبوعياً. وتزايد العمليات لعام 2010

مثل زيادة بلغت 30 ملياراً إضافية. طلب من الحلفاء المشاركة في تحمل الأعباء: تتحمل فرنسا كلفة بلغت مليون يورو يومياً. فهل هذا هو التوظيف الأفضل لهذا المال؟

إغراءات الفخر والقوة

هذه الحجج ضد التدخل العسكري الأميركي في أفغانستان التي عبر عنها بالفعل معلقون عديدون، لا يمكن أن يتجاهلها أوباما، المعارض الصريح لحرب العراق كما بدأها الرئيس بوش. كذلك لا يمكن أن يغرب عن باله هشاشة الحكم على هذا التدخل بأنه «حرب عادلة». في خطابه الذي ألقاه في أوسلو، حيث ذهب لاستلام جائزة نوبل للسلام في ديسمبر 2009، أعلن أوباما أن الولايات المتحدة تشن في أفغانستان «حرباً عادلة» وأورد ثلاثة شروط، جميعها ضرورية كي تصنف حرباً عادلة: «في حال الدفاع عن النفس؛ إذا كانت القوة المستخدمة متناسبة؛ إذا تم تحييد المدنيين». ولكن أياً من الشروط الثلاثة المذكورة تمت مراعاتها في حالة أفغانستان: لا يوجد أي شخص في أفغانستان أو في أي بلد آخر يمكن أن يصدق أن بإمكان أمراء حرب محليين أو محاربين دينيي،ن تهديد أمن الولايات المتحدة؛ لا أحد يستطيع أن يحكم بالتناسب على جيش عديده 100.000 رجل في مواجهة 500 مقاتل من تنظيم القاعدة؛ ولا أحد يستطيع نفي أن الضربات الجوية تسببت بخسائر كبيرة في صفوف المدنيين. ولكن لماذا لا تزال متورطة في هذا الطريق الذي لا يؤدي إلى الهدف المنشود؟

الجواب المنطقي الوحيد هو أن الغاية المرجوة ليست هي المعلنة. ويمكن للمرء الحصول على فكرة عن الهدف الأول من خلال تعرجات بعض العبارات لأوباما دست في الخطاب نفسه، حيث يعلن أن الولايات المتحدة، تأخذ على عاتقها «عبئاً» – لم يعد هذه المرة عبء الرجل الأبيض، كما ورد عند كيبلينغ، ولكن عبء شعب يؤدي رسالة خاصة ألا وهي «ضمان الأمن العالمي»، أي القيام بدور الدرك للإنسانية، والمساهمة في

حمية قيم الحرية في جميع أنحاء العالم. هكذا يمكن تحديد المصلحة المستنيرة للشعب الأميركي. إن الخلاصية السياسية التي أدت إلى حرب العراق لا تزال على قيد الحياة، ولكنها ترتكز على اعتقاد جمعي، يمتلك، بالرغم من افتقار السند الديني، الطابع المطلق ذاته الذي للوصايا الإلهية، وتبدو متحللة من الحجج العقلانية. وبخلاف ذلك، فأي منشأ يمكن أن يكون لهذه الرسالة؟

وبالذهنية عينها، يتناول أوباما علانية الفائدة من الحرب بما «يتجاوز الدفاع الذاتي أو الدفاع عن الأمة ضد المعتدي»، وبالتالي لحماية شعب ما ضد حكومته الخاصة، أو لوقف حرب أهلية؛ باختصار، «استخدام القوة مبرر لأسباب إنسانية». فيضيف موضحاً إن مثل هذه التدخلات، يمكن القيام بها بطريقة وقائية. عند هذه النقطة تحديداً تنتقل السياسة الأميركية من مبدأ حق الدفاع عن النفس العالمي إلى العقيدة الخلاصية التي تقود هذا البلد إلى الاعتقاد بأنه مكلف بإنقاذ البشرية. لقد وجد أوباما أن ثمة ضرورة لأن يؤكد لنا «وجود الشر في العالم». بالتأكيد؛ لكن ألا ينبغي لنا أن نصر بدلاً من ذلك على القول إن إغراء الخير (والذي يطلق عليه هو نفسه «إغراءات الفخر والقوة») تسبب بأضرار أكثر بما لا يقاس مما تسبب به إغراء الشر. إذا كنا مصرين على فرض الخير بالقوة، هذا يعني أننا قد تخلينا عن المبدأ الذي يدعو إليه أوباما في الوقت ذاته، ألا وهو أن جميع الشعوب لديها الاحتياجات الأساسية ذاتها التي تحركها وهي بالتالي تستحق الاحترام ذاته؛ بعد الآن، فإن بعضهم يقرر لبعضهم الآخر. وأخيراً، إذا كان من الممكن أن يثير مفهوم «الحرب العادلة» بعض التحفظات، فإن «الحرب الإنسانية» تحمل صراحة على التفكير بأورويل وشعارات الحزب في روايته *1984*.

لقد حكم على قيادة هذه الحرب بأنها على ما يبدو في مصلحة الأمة الأميركية، وذلك لأنها تثبت بوضح تفوقها العسكري (من المعلوم أن لا جدال في هذا الأمر، وأن الولايات المتحدة توافق على دفع ثمن ذلك: الميزانية العسكرية للبلاد تبلغ 600 مليار دولار في السنة ويساوي هذا المبلغ مجموع الميزانيات العسكرية لجميع البلدان الأخرى

في العالم). لا يحتاج الطموح إلى السيطرة أي تبرير يتعدى السلطة نفسها. وقد توجد أسباب عينية أخرى أحياناً (على سبيل المثال، ضمان إمدادات النفط الاستراتيجي)؛ ولكن، على العموم، فإن السعي إلى السلطة هو من أجل السلطة بذاتها. لذا فإن تحاشي فقدان ماء الوجه يشكل مسعى أساسياً من وجهة النظر هذه، في حين أن الاعتراف بأن التدخل في أفغانستان لم يكن له ما يبرره من شأنه ألَّا يمر من دون ترك آثار سيئة. لذا يفضل أوباما إعطاء شرعية لخطأ راهن اعتماداً على خطأ سابق.

الحرب الليبية: القرار

إن أحدث التدخلات الغربية من أجل جلب الخير إلى بلدان أخرى على الكرة الأرضية كانت الحرب الليبية التي شنت في آذار/ مارس 2011، وكان مآلها النصر المحقق في آب/ أغسطس من العام ذاته. والفرق الواضح بين هذه الحرب والحربين الأخريين اللتين سبقتاها، في العراق وأفغانستان، كان هذه المرة قرار مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة الذي أذن بالتدخل، في حين لم يحدث شيء من هذا القبيل في الحالتين السابقتين. بالإضافة إلى ذلك، تم تبرير هذا القرار اعتماداً على مبدأ جديد، يتلخص في عبارة «مسؤولية الحماية». إلَّا أنه بالرغم من المظاهر، وكذلك التصريحات الرسمية في شأن حماية المبادئ النبيلة للحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان واحترام الشعوب، لم يكن الوضع مختلفاً عما سبق. فلنتفحص هاتين الفكرتين الجديدتين.

لقد ولد مفهوم «مسؤولية الحماية» من معاينة حالة العجز الرهيب التي وقعت فيها الأمم المتحدة أثناء الإبادة الجماعية في رواندا. وقد ذكّرت، في هذه المناسبة، بـ«حق التدخل» الذي يجيز الأعمال العسكرية في حالات الطوارئ؛ ولكن الصيغة لم توح بالثقة في بقية العالم، نظراً لأنها كثيراً ما كانت تذكر بالفترة السابقة، حين كانت القوى العظمى تقرر، في ما بينها، المجرى الذي يتوجب أن تتخذه قضايا العالم. فجاءت صيغة

«مسؤولية الحماية» صيغة أكثر حذراً، وقد أقر المبدأ بتصويت من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة في عام 2005. كانت الفكرة الأساسية أنه إذا كان يعوز حكومة ما القدرة أو الإرادة في تقديم الحماية لمدنييها، فإن الأمم المتحدة لديها الحق في التدخل في هذا البلد من دون الحصول على إذن من الحكومة. ففي حالة القذافي، نظراً لأنه أمر بقمع الذين طالبوا برحيله قمعاً دموياً لهؤلاء، فقد بدا مبدأ الحماية قابلاً للطبيق.

غير أن معنى القرار، في الحقيقة، ليس واضحاً تماماً. أولاً لأن الصيغة في حد ذاتها شديدة الغموض. فهل يجب أن يؤخذ معناه بحده الأدنى، ومفاده إدخال مساعدة إنسانية؟ أم الاعتراف بأن هذه المساعدة يجب أن تكون محمية بواسطة قوة عسكرية؟ أم فهمه على أنه تدمير القوات المسلحة التي تهدد السكان المدنيين؟ أم، وفاقاً لتفسير قصووي، إطاحة الحكومة المسؤولة عن هذا الوضع، والاستعاضة عنها بأخرى يعبرها المتدخلون حكومة أصلح؟ وتبعاً للإجابات التي تعطى عن هذه الأسئلة نصل، بطبيعة الحال، إلى حالات مختلفة جداً. ومنذ اللحظة التي تستلزم هذه «الحماية»، ليس مجرد مساعدة إنسانية بسيطة ولكن تدخلاً عسكرياً لدولة أخرى، يصبح وجه الاختلاف عن «حق التدخل» الملوح به آنفاً غير واضح؛ فضلاً عن أن تفسير هذه «المسؤولية» وتطبيقها ملقى على عاتق مجلس الأمن للأمم المتحدة المعروف أن أعضاءه الدائمين (الولايات المتحدة، روسيا، الصين، بريطانيا، وفرنسا) يتمتعون بحق النقض. هذه الميزة للائحة التنظيمية هي في الوقت عينه الخطيئة الأصلية للمجلس والنظام الدولي الذي يُفترض ضمانه. فبمجرد تمتع الأعضاء الدئمين للمجلس بهذا الحق، يصبحون فوراً فوق القانون الذي يفترض بهم السهر على تطبيقه، وبالتالي لا يعود بالإمكان إدانتهم ولا إدانة محمييهم! لذلك فإن العدالة هي في منتهى الانتقائية. وهذا يتيح للمرء أن يفهم لماذا، على الرغم من معاناة السكان المدنيين البيّنة، لن تنتقل بعض التدخلات إلى حيز التنفيذ أبداً. يكفي التفكير في شيشان روسيا والتبتيين في الصين، والشيعة في الدول السنية (والعكس بالعكس)، والفلسطينيين في الأراضي التي تحتلها إسرائيل... وفي الوقت ذاته الذي اتخذ

فيه قرار التدخل في ليبيا، كان أعضاء المجلس يشجعون التدخلات المختلفة جداً، من قبل المملكة العربية السعودية في البلدان المجاورة بهدف الدفاع عن السلطة القائمة ضد الحشود المنتفضة ضدها؛ أو اكتفوا، باسم تأمين توازن محلي، بتوبيخ سوريا بسبب القمع المماثل الذي مارسته ضد سكانها بالذات.

هناك ما هو أسوأ: يمكن للأعضاء الدائمين اتخاذ قرار التدخل حيثما شاؤوا من دون إذن الأمم المتحدة، كما فعلوا في كوسوفو أو العراق؛ ويرى المرء أن ذلك لم يستدع أي عقاب رسمي. إن النظام الدولي الذي يجسده مجلس الأمن يكرس سيادة القوة، وليس القانون. يقال أحياناً، من باب التفاخر، أن هذا النظام العالمي الجديد وضع نهاية قدس أقداس المفهوم الوستفالي لسيادة الدول، أي مبدأ «حتى الأكثر فقراً سيد في بلده» وبتعبير آخر: كل حكومة تفعل ما تريد على أرضها، وهي التي تقرر ما هو غث وما هو سمين. هذا النظام الذي يشكو بالتأكيد من عيوب، استبدل، مع ذلك، بمبدأ أكثر قدماً حتى، يُبسط القانون بموجبه بواسطة القوة ويستطيع أقوياء العالم، أيضاً، أن يفرضوا إرادتهم على الطرف الأضعف: الآن «حتى الأكثر فقراً سيد في كل مكان!»

إن إخضاع مبدأ السيادة الوطنية إلى مبدأ الحوكمة العالمية ينشئ، في حدّ ذاته، عدم المساواة لأن العالم منقسم الآن إلى مجموعتين من الدول، تلك التي يمكن أن تفرض مشيئتها على أراضيها وأراضي الآخرين (الأعضاء الدائمون في مجلس الأمن، الذين يتمتعون بحق الفيتو) وتلك التي، مثل الأطفال الصغار أو ضعاف العقول، توضع تحت إشراف الأولى وتعاقَب عن أي انتهاك للقواعد ترتكبه. ولهذا السبب آثرت الحياة الدولية أن تستظل، في أزمنة أخرى من تاريخها، بمبدأ مختلف: ليس فرض الخير ذاته على الجميع، ولكن قبول تعددية المثل وسيادة البلدان. علاوة على ذلك، هذا المبدأ هو الوحيد المتوافق مع فكرة المساواة بين الدول، والمضاد لتقسيمها إلى فئتين، تلك التي تستحق أن تحكم نفسها بنفسها، وتلك التي ينبغي أن يتولى إدارتها الآخرون، على غرار الحقبة الاستعمارية. فعندما يرى المرء اليوم الصحف تعنون «مصير ليبيا يتقرر بين لندن

وباريس»، قد يظن أنه عاد مئة وثلاثين عاماً إلى الوراء، عندما كانت بريطانيا وفرنسا كقوتين استعماريتين كبريين تسيطران فعلاً على أفريقيا وآسيا، وتختاران حكام البلاد الخاضعة لوصايتهما.

الحرب الليبية: التنفيذ

إن الضحية الأولى للتدخل، حتى قبل أن تتساقط القنابل المخصصة لحماية السكان، كان الخطاب السياسي والإعلامي في البلدان التي اتخذت المبادرة: لقد طوى النسيان الحرص على الدقة والتمييز، فتُركت الساحة للأنماط المانوية، والصيغ التفضيلية المتناقضة، والحشو التقريبي، وأناشيد الحرب المظفرة. لم يعد العدو معيّناً إلّا بالإهانات، فأصبح المجنون، الجلاد، الطاغية الدموي أو الشرير، هذا إن لم يجر رده إلى أصوله كـ«بدوي ماكر». وفي مواجهته، لم يعثر سوى على فرسان بيض يحملون الحرية، ومحاربين لا غبار عليهم يدافعون عن القيم العالمية. لقد كثرت الصيحات الوطنية: يجب على فرنسا أن تفخر من دورها في هذه الحرب، إذ نجحت في تحقيق ضربة رئيسة من خلال تصدرها الانخراط فيها، وبذلك دافعت عن شرفها. الحرب كانت جميلة، ودخلت المعارك في الأسطورة. راجت العبارات الملطفة، ولم يعد يقال إن علينا أن نقتل من دون ندم، ولكن «يجب علينا تحمل مسؤولياتنا»؛ أو يجب خفض عدد القتلى، ولكن يجب أن نتصرف «من دون دمار مفرط». وأجريت مقارنات مجازِفة تبرر دخول الحرب: إن عدم التدخل يعني ارتكاب الخطأ ذاته الذي ارتكب في إسبانيا عام 1937 وميونيخ عام 1938، ورواندا عام 1994... قال ساركوزي إن عمليات الإنزال الجوي للأسلحة إلى المتمردين تذكر بالأسلحة التي ألقى بها الطيارون البريطانيون إلى رجال المقاومة في فرنسا خلال الحرب العالمية الثانية.

عندما نتجاوز هذا الخطاب الحماسي نجد واقعاً مختلفاً بعض الشيء. كان الهدف المنشود في البداية التخفيف من الخناق المتمثل بجيش القذافي، الذي هدد بالتسبب في حمام دم في بنغازي. وتم بلوغ هذا الهدف، الذي يمكن الحكم عليه بأنه شرعي في حد ذاته، منذ اليوم الأول، الأمر الذي أوجب العودة سريعاً إلى ما هو واضح: الغرض الحقيقي للدول الأجنبية من المشاركة في الحرب لم يكن مجرد حماية السكان المدنيين، أو كان يفترض تفسير الحماية بمعناه الواسع جداً. الغرض من العملية إقالة رئيس الدولة واستبداله بآخر أكثر تعاطفاً مع الغرب، أو أكثر انصياعاً. صدر قرار مجلس الأمن بتاريخ 17 شباط/ فبراير وبدأ التدخل بتاريخ 19 آذار/ مارس: منذ 24 شباط/ فبراير، صرح وزير الدفاع الفرنسي، آلان جوبيه، إن على القذافي أن يتنحى عن السلطة؛ وفي اليوم التالي، أكد الرئيس الفرنسي هذا الاختيار. وفي وقت لاحق، أكد وزير الدفاع الجديد، جيرار لونغيه، على ضرورة توحيد الهدفين: «إن حماية السكان تستدعي ضرب السلسلة بأكملها».

لم يكن الغرض من التدخل قط فرض وقف إطلاق النار حقاً، طالما بقيت المتطلبات في هذا الصدد أحادية الجانب: طلب من قوات الموالين تعليق هجماتهم، ولكن لم يطلب من المتمردين إلقاء أسلحتهم، علاوة على أن هؤلاء كانوا معادين لفكرة وقف إطلاق النار، إذ فضلوا استمرار المعركة حتى يجهز حلف شمال الأطلسي على الخصوم أو يطردهم؛ وهذا الأمر يفسر أن قصف حلف شمال الأطلسي سرعان ما تركز، ليس حول المدن المحاصرة من قبل القوات الموالية، ولكن على العاصمة طرابلس. رسمياً، لم يكن القضاء على القذافي جزءاً من الأهداف، ولكن التحالف قصف بجد كل الأماكن التي كان يُظن أنه موجود فيها: مراكز قيادة وسيطرة واتصالات؛ وإن حدث أن قتل فسوف لن يكون قتله عمداً.

في الواقع، إن الوضع الذي نشأ بداية، أي حشد من المتظاهرين السلميين الذي قمع بوحشية من قبل قوات النظام، سرعان ما تحول إلى حرب أهلية بين مؤيدي القذافي

ومعارضيه، موالين ومتمردين، مدعومين من مختلف القبائل التي تشكل هذه الأمة. بالتالي وقف الناتو إلى جانب أحد فصائل هذه الحرب الأهلية. من وجهة النظر هذه، فإن الوضع كان شبيهاً بوضع كوسوفو عام 1999، عندما قاد حلف شمال الأطلسي الحرب ضد السلطات الصربية بدلاً من جيش تحرير كوسوفو-الجماعة المتمردة الألبانية. تفيد تقديرات رئيس المجلس الوطني الانتقالي، مصطفى عبد الجليل، أن عدد القتلى بلغ حوالى 20 ألفاً ثم قفز الرقم إلى 30 ألفاً في أكتوبر. وشكل ضحايا قصف الناتو جزءاً من هذا الرقم ولكن لا يمكن تحديد نسبتهم. لن نعير أي اهتمام لما اقترحته المحكمة الجنائية الدولية من تمييز مغلوط بين الضحايا المستهدفين عمداً (ضحايا القذافي) والضحايا الذين سقطوا بصورة غير إرادية (ضحايا الناتو): القنابل صنعت للتدمير والقتل لكن ببساطة الضحايا لدى العدو لا يتم احتسابهم أثناء المعارك. ومن جملة «الأضرار الجانبية» يجب أن نذكر أيضاً أعداد اللاجئين الفارين من الحرب الذين يحشرون في قوارب مرتجلة للتوجه إلى أوروبا المجاورة مفترضين أنها سترحب بهم: يقدر رقم حالات الوفاة غرقاً قبالة الساحل الليبي بما لا يقل عن 1200.

في البداية، كان لتدخل حلف شمال الأطلسي أثر حاسم بالنسبة إلى نتائج القتال في الصراع الدائر، وكانت القوات الموالية أفضل تسليحاً من المتمردين، لذا كان بإمكانها أن تحقق بضعة انتصارات محلية. ومع ذلك، سرعان ما انتقل عدم التماثل بين قوات حلف شمال الأطلسي والقوات الموالية: دمرت مدافع الأولى بنادق الآخرين، مثلما أبادت صواريخها مدافعهم أيضاً من دون أية صعوبة. ونظراً لهذا التفاوت في القوى، لم يكن هناك أي شك حول نتائج المواجهة العسكرية، كانت مدة القتال وحدها العامل المجهول. بدأت العمليات بالتمكن من الفضاء (تدمير طائرات العدو وكذلك دفاعاته الجوية). ونفذت قوات الناتو وحدها، التي تولت قيادة العمليات منذ 31 آذار/ مارس، 20262 طلعة جوية، أسفرت عن 7.635 ضربة فقط. وقد ضمنت أيضاً السيطرة من البحر بواسطة عشر سفن حربية. وعن طريق غارات موضعية، استهدفت وقف

إمدادات القوات الموالية بالنفط؛ ومدت المتمردين بالأسلحة، فأمكن عندئذ إسقاط طرابلس من خلال التعاون الوثيق بين المتمردين وحلف شمال الأطلسي الذي قصف طوال ثلاثة أيام اثنين وأربعين هدفاً في المدينة، وأمكنة إقامة القذافي الحصينة، مضافاً إلى ذلك ضربات الطائرات من دون طيار ووجود «فنيين» على الأرض. وبفضل الطائرات الفرنسية، أمكن محاصرة القذافي وإعدامه في تشرين ألول/أكتوبر 2011. وكانت الحصيلة، من دون مفاجأة، أن الكلمة الأخيرة للقصف الجوي، فانتصرنا!

إن الغموض في الهدف من التدخل أثار العديد من الأسئلة والتحفظات، التي شهدت ازدياداً متدرجاً مع الاقتراب من النهاية. ولكنه ووجه بالرفض على الفور من جانب دول الاتحاد الأفريقي، وتدريجاً من جانب بلدان البريكس (البرازيل، روسيا، الهند، الصين وجنوب أفريقيا)، التي امتنعت عن التصويت في مجلس الأمن والتي تمثل، وحدها، الغالبية العظمى من سكان العالم، لأنها وجدت أن حملة الناتو ترمي إلى أبعد مما أذن لها هذا القرار به. وأضاف رئيس جنوب أفريقيا جاكوب زوما: «بدلاً من حماية الناس سمح التدخل للجماعات المتمردة بالمضي قدماً». وحتى في أوروبا بالذات لم يحصل على موافقة الأغلبية: فقط إيطاليا والدنمارك والنرويج وبلجيكا انضمت إلى البلدين الرائدين، بريطانيا وفرنسا.

لقد اختار الغرب أن يسمي أنصار القذافي «مرتزقة» أو «سكاناً خاضعين»، وخصومه «شعباً»، وانحاز لهؤلاء. حتى أنه وصفهم بـ«الديمقراطيين»، من دون أن يكون لذلك ما يبرره. ومن خلال ما نعلمه اليوم عن الأمر، كانت القوات المعادية للقذافي غير متجانسة للغاية. كان بينهم مدافعون عن الأفكار الديمقراطية، وإسلاميون أيضاً من مقاتلي القاعدة، وأركان سابقون لنظام القذافي وليبيون هاجروا إلى الغرب، وأنشأوا صلات قوية مع الأوساط السياسية والتجارية. نورد هنا بعض الأمثلة: مصطفى عبد الجليل، رئيس المجلس الوطني الانتقالي، كان لسنوات على رأس محكمة الاستئناف في طرابلس؛ بهذه الصفة، فقد أكد حكم الإعدام الصادر مرتين ضد

المرضات البلغاريات المتّهمات بنشر الإيدز في ليبيا. وكمكافأة لخدماته الطبية، عينه القذافي وزيراً للعدل وهو المنصب الذي لم يلبث يشغله حتى انشقاقه في شباط/ فبراير عام 2011.

وكانت القوات المتمردة المسلحة لفترة بقيادة عبد الفتاح يونس، رفيق القذافي في السلاح في الأعوام 1969-2011 ووزير الداخلية السابق وقائد القوات الخاصة المسؤولة عن عقود من القمع. قتل في ظروف غامضة في نهاية تموز/ يوليو عام 2011، على الأرجح من قبل إسلاميين قدماء: كان مكلفاً، في السابق بمهمة مطاردتهم. الحاكم العسكري الجديد لطرابلس كان عبد الحكيم بلحاج، العضو السابق في تنظيم القاعدة في أفغانستان، الذي اعتقلته السي آي إي وعذبته قبل تسليمه إلى السجّانين الليبيين. وأمير دولة قطر، الحامي الكبير للمتمردين، ليس مشهوداً له بنحو خاص بتطلعاته الديمقراطية.

أما بالنسبة إلى «رئيس وزراء» المجلس الوطني الانتقالي، محمود جبريل و«سيد النفط» علي ترهوني، فكانا معروفين بأنهما درسا في الولايات المتحدة وعملا فترة طويلة فيها. أليس كل الخطاب «الديمقراطي» للغرب في غير مكانه بعض الشيء في سياق ليبيا، البلد الذي لم يعرف الانتخابات ولا يملك أحزاباً سياسية أو ما يعادل ما يسمى «المجتمع المدني»؟

المثاليون والواقعيون

عندما نلاحظ أن حجة «الديمقراطية» غير كافية لتفسير الخيار الذي اعتمده الغربيون بالانحياز إلى أحد الطرفين المتحاربين على حساب الطرف الآخر، فقد يتساءل المرء إن لم يكن أقرب إلى الحقيقة إذا نظر إلى بداية الانتفاضة على أنها انقلاب عرض قادته من خلاله على الغرب مساومة تقضي بأن تقوم قوات الناتو بالقضاء على القذافي حتى

يتمكنوا من الاستيلاء على السلطة في مقابل أن يحفظوا لداعميهم إمكانية وصولهم إلى احتياطيات النفط في البلاد... وما يحمل على الاعتقاد بذلك أن هذه الاستراتيجية أكثر ترجيحاً باعتبار أن تأمين حليف في طرابلس قد يكون مطلوباً جداً في زمن قد تأتي الاضطرابات السياسية في البلدان العربية المجاورة إلى السلطة بقادة أقل قرباً من الحكام المستبدّين المخلوعين إلى الغرب.

لقد تلقت صحة هذه الفرضية بداية تأكيد في الأيام التي تلت سقوط طرابلس، حيث نشرت الصحافة رسالة من المجلس الوطني الانتقالي يعِد فيها أن يحفظ لفرنسا 35% من إنتاجه من النفط كمكافأة على «الدعم التام والدائم لمجلسنا». لقد تنكر قادة المجلس الوطني الانتقالي، ولكن بعبارات تعتبر بمثابة تأكيد. وهكذا صرح عبد الجليل في 25 آب/ أغسطس: «نحن نعِد بتقديم امتيازات للبلدان التي ساعدتنا، وسوف نتعامل معها تبعاً للدعم الذي قدمته لنا». وجوبيه وزير الشؤون الخارجية الحالي، سجل الرسالة وقال موافقاً: «هذا يبدو لي منطقياً وعادلاً تماماً». في الوقت ذاته، فإن وزير الدفاع الفرنسي ذكر أن فرنسا كانت مسؤولة عن 35% من الغارات الجوية على قوات القذافي؛ إنها لمصادفة في الأرقام مثيرة للاستغراب. إذا تأكدت هذه العلاقة، ستتمكن من القول إن القضية الإنسانية (منع سفك الدماء) كانت نوعاً من حصان طروادة، وذريعة طيبة للتدخل عسكرياً والسيطرة على التوجه السياسي لدولة تمتلك احتياطيات طاقة غنية.

هناك بالتأكيد أسباب كثيرة تفسر لماذا شرع بهذا التدخل، في حين لم يحدث تدخل في ظروف مماثلة جداً: لماذا ليبيا وليست سوريا، أو البحرين، أو اليمن؟ قد تكون هذه الأسباب ذات صلة بالصعوبات التي يواجهها زعماء الدول المتدخلة، في ذلك التوقيت من مسارهم الوظيفي، أو بالمصالح السياسية والاقتصادية لهذه الدول. لقد دأبت فرنسا لفترة طويلة على دعم الديكتاتوريات التي أنشئت في دول الجوار مثل تونس ومصر؛ وعند اختيار دعم المتمردين في ليبيا، ربما كانت تأمل أن تنخرط في وجهة

التاريخ. وفي الوقت ذاته اختبرت فعالية أسلحتها، الأمر الذي يضعها في موقف قوي أثناء المفاوضات المقبلة. ولكن في ما يتعدى المبررات الدقيقة يبقى هناك أيضاً إطار مشترك.

لقد أعطى أوباما، رئيس الولايات المتحدة، في خطابه بتاريخ 28 آذار/ مارس 2011، شرعية شاملة للتدخل، مماثلة تماماً لتلك التي سبق أن أعطيت للحرب في أفغانستان. ونظراً لإدراكه التام بأن أمن الولايات المتحدة ليس مهدداً في ليبيا (ليست حرب دفاع عن النفس)، استحضر الدور الاستثنائي الملقى على كاهل بلاده في الحفاظ على النظام الدولي. الولايات المتحدة هي «الضامنة للأمن العالمي والمدافعة عن حرية الإنسان»، لديها مسؤولية قيادية بالنسبة إلى بقية العالم. وبالتالي يجب أن تتدخل كلما حدثت، في زاوية من العالم، كارثة طبيعية، ولكن أيضاً لـ«منع الإبادة الجماعية، وللحفاظ على الأمن الإقليمي وحرية التجارة» (كما يرى المرء فإن المصالح الاقتصادية للولايات المتحدة لم تكن منسية في عهد أوباما أكثر مما كانت عليه في عهد جي دبليو بوش). إن طبيعة هذه المهمة محددة هذه المرة: إنها ليست إلهية ولا نتيجة لتوافق في الآراء، ولكن ببساطة نابعة من مكانتها كـ«أقوى دولة في العالم». هاكم كيف تكتسي القوة ألوان الحق! واختتم أوباما، مطبقاً النظرية على هذه القضية الخاصة: يجب أن يتنحى القذافي عن السلطة.

التدخل في ليبيا يؤكد المخطط الخلاصي المألوف لدى الديمقراطيات الغربية. وبسبب نجاحاتها التكنولوجية والاقتصادية، والعسكرية، فإنها مقتنعة بتفوقها الأخلاقي والسياسي على بلدان أخرى من العالم. لذلك قررت أن قوتها العسكرية تمنحها الحق في إدارة شؤون العالم، أو حتى تفرض عليها ذلك كواجب في جميع أنحاء العالم (باستثناء الدول الأخرى الدائمة العضوية في مجلس الأمن، والدول التي تحظى بحمايتها)، فتفرض على البلدان المصنفة أدنى مستوى، القيم التي تعتبرها متفوقة، وكذلك الحكومات التي تقدر أن لديها الكفاءة للاضطلاع بقيادة السياسات المناسبة. إن

حالة بريطانيا وفرنسا، اللتين هيمنتا على التحالف العامل في ليبيا لها خصوصية أكبر شأناً بعض الشيء. ذلك أن كلا البلدين كانا قوة استعمارية كبرى لقرنين أو ثلاثة من الزمن مضت، فأصبحتا اليوم قوتين متوسطتين ينبغي أن تأخذا في الاعتبار مشيئة القوى الأكبر منهما شأناً. وها هي الفرصة قد توافرت لهما لإظهار قدرتهما العسكرية والاستفادة من الانطباع الذي يمكن أن تعطياه بأنهما قادرتان على إدارة شؤون العالم مرة أخرى؛ فاستفادتا منها بكل طيب خاطر. وبالنظر إلى النتائج المشجعة، بادر الرئيس الفرنسي إلى الإسراع في تحديد الهدف القادم: في 31 آب/ أغسطس عام 2011، حين ذهب إلى تحذير إيران من احتمال شن «هجوم وقائي» ضد مواقعها النووية، متبنياً في ذلك مفهوم الحرب الوقائية التي طرحها جورج دبليو بوش.

مع ذلك، كان يمكن تصور نتيجة مختلفة للأزمة الليبية، نتيجة كانت علاوة على ذلك مطلوبة من بقية البلدان الأفريقية – غير أن رأيها كان ضئيل الاعتبار. بعد التدخل الأول الذي دُمرت خلاله القوات الجوية للنظام، وأوقف التقدم نحو المدن التي كانت في أيدي المتمردين، كان من الممكن أن يفرض وقف لإطلاق النار على جميع المتحاربين. وفي إثر ذلك يمكن الدخول في محادثات سياسية، ولكن تحت رعاية الاتحاد الأفريقي. كان ممكناً أيضاً أن يجري التفاوض على رحيل القذافي في ظل تلك الشروط؛ وفي حال لم يتم التوصل إلى اتفاق، لكان فُرض حلٌ يقضي بتحويل البلاد إلى اتحاد فدرالي أو حتى بتقسيمها. إنهما حلان موقتان وغير مثاليين بالتأكيد، ولكنهما خاليان من تجاوز الحدود المتضمن في فكرة فرض الخير بالقوة.

في الوقت الراهن، لقي التدخل في ليبيا بقيادة بريطانيا وفرنسا مع مساعدة من الولايات المتحدة موافقة من قسم كبير من شعوب هذه البلدان. كان «الصقور الليبراليون» كما يُسمّون في الولايات المتحدة، أصحاب النزعة التدخلية القوية باسم القيم الديمقراطية وحقوق الإنسان، على توافق مع الدعاة القوميين للذود عن مصالح بلادهم: كان القذافي مستبداً رهيباً وبلاده تملك أكبر احتياطيات النفط في القارة

الأفريقية. وتفسر هذه المصادفة لماذا التقى اليسار واليمين أيضاً حول هذا الخيار، وخصوصاً أن هذه الحرب لن توقع إصابات في صفوف سكان البلدان المتدخلة بفضل التفوق التكنولوجي. يضاف إلى أنصار الحرب، أولئك الذين يؤثرون الوقوف إلى جانب المنتصرين؛ من شأن هذا كله أن ينتج أغلبية، بالفعل. ومع ذلك، ثمة خشية أيضاً، أن حجاب المثالية عندما لا يعود قادراً على إخفاء المصالح الواقعية، فإنّ سكان هذه الدول قد يفسرون كل هذه الأحداث باعتبارها درساً بليغاً في السخرية الأخلاقية. إن الشجب الحالي لنظام القذافي يسلط على كل حال الضوء، بالفعل، على سياسات هذه البلدان خلال السنوات السابقة. لقد تلقى هذا النظام منذ عام 2004، في الواقع، علامات الرضى ولفتات الودّ، وكان رئيسا الدولتين الفرنسية والبريطانية يسعيان جاهدين للتقرب من طرابلس، حتى أن أجهزة المخابرات من كلا الجانبين كانت تتبادل، بكل طيب خاطر، المعلومات أو العصاة المسجونين، كما في حالة عبد الحكيم بلحاج. لذا كان كل ذلك نفاقاً؟ فكيف للمرء أن يصدق الكلمات الملقاة علانية، وكيف نضع ثقتنا في قادتنا السياسيين؟ من المشكوك فيه أن يكون هذا درساً يخدم التربية المدنية للشعب.

يمكن للمرء أن يقول أيضاً إن العلاقات بين الأمم تخضع، بصفة عامة، إلى القوة وحدها، والمصالح وحدها، خلافاً لتلك التي أنشئت داخل كل أمة. في هذه الحالة، ما الجدوى من الإعراب عن السخط كلما وقعت أمامنا حالة جديدة لهذا القانون؟ ولكن، على افتراض أن الأمر كذلك، كيف لنا ألّا نرى أن الضحايا – الجانبيين إذا جاز التعبير، مع أنه لا مفرّ منه – سيكونون بدورهم أفكار العدالة ذاتها، وأفكار الديمقراطية وحقوق الإنسان التي تظهر الآن على أنها تمويه مريح عن الأفعال التي ينبغي أن توصلنا إلى المزيد من الثروات ومن السلطة؟ أليس من الأفضل إزالة «ورق الهدايا» الذي يغلف به التدخل، والاقتراب، بدلاً منه، أكثر قليلاً من الحقيقة؟ علينا ألّا ننسى في الوقت عينه أن أولئك الذين يعانون «الحروب الإنسانية» ليس مصيرهم أقل سوءاً من الذين عانوا الحروب القديمة. وعليه قبل التهليل لمجد مواجهة جديدة أفضل من جميع تلك التي

سبقتها حقاً، فإنه ربما كان من الأفضل التأمل في الدروس التي استخلصها غويا، منذ مائتي سنة، من حرب أخرى خيضت باسم الخير، ألا وهي الحرب التي خاضتها أفواج نابليون من أجل توفير الحرية والتقدم للأسبان. فالمجازر التي ترتكب باسم الديمقراطية ليست أكثر قسوة من تلك التي تخاض في سبيل الرب أو الله، أو المرشد أو الحزب. فكلها *حروب تؤدي إلى الكوارث* ذاتها.

السياسة قبالة الأخلاق والعدل

إن المرحلة الثالثة من الخلاصية السياسية هي أثر متناقض لهذا الحدث السعيد الذي ختم تاريخ القرن العشرين: سقوط جدار برلين، انهيار الأنظمة الشيوعية، ونهاية الحقبة الشمولية. سابقاً، كان التوازن بين القوتين العظميين - توازن الرعب - ضمانة للاستقرار النسبي في العالم؛ كل منهما كان بإمكانها أن «ترتب الأمور» في مجال نفوذهما والهيمنة على الدول التي تدور في فلكهما، ولكن كل منهما مارست أيضاً دور الكابح لنظيرتها. فمنذ أن صارت الهيمنة لقوة عظمى وحيدة، ظهر شكل جديد من تجاوز الحدود، لأنه لم يعد يوجد شيء يحول دون تمدد عملها. واتجهت الولايات المتحدة لتصبح شرطي العالم فارضة إرادتها بالقوة - رافعة شعار الخير، فهل في ذلك ما يبعث على الدهشة؟

إن أنصار هذه الإستراتيجية ينتمون إلى جميع الطيف السياسي الحالي، من يسار ويمين. وعليه، حدث التدخل في كوسوفو في عهد الرئيس بيل كلينتون، وفي العراق تحت جورج دبليو بوش؛ والحرب في أفغانستان وليبيا قادها باراك أوباما - يبدو أن الغلبة لمصلحة الدولة العليا، في كل مرة، على وجهات نظر رئيس الولايات المتحدة أو نياته الخاصة. كل شيء حدث كما لو أن رئيس أقوى دولة في العالم لا يمكنه التصرف خلاف ذلك. ومع التحفظ لجهة فارق الأهمية، نستطيع قول الشيء ذاته عن القادة

الأوروبيين والطبقة السياسية ككل أو مثقفيها: إنهم ينتمون، دونما تمييز، إلى جميع العائلات السياسية.

خلال التاريخ كانت هناك تدخلات عسكرية عديدة قد تبنت ذلك الموقف شبه الأخلاقي، ولكنها تبدو مميَّزة، خصوصاً، للخلاصية السياسية الغربية. النمط هو ذاته: عندما يكون المرء في العمل، يعلن عن التطلعات الكونية والأخلاقية – المسألة متعلقة بتحسين مصير الإنسانية، أو جزء منها – الأمر الذي يتسبب بحركة حماسية، وبذلك يسهُل تحقيق المشروع. ويعمد المرء على إقناع الذات بأن مجرد فعل الإرادة الجماعية يكفي لبلوغ أي هدف والمضي قدماً إلى أجل غير مسمى على طريق التقدم. لاحقاً وبعد مضي بعض الوقت – سنة أو قرن من الزمن – يدرك المرء أن الهدف الكوني المزعوم ليس من الكونية في شيء، وإنه يتوافق بالحري مع المصالح الخاصة لأولئك الذين صاغوه. حلفان اليمين المعظمة بعدم السماح بالوقوع مجدداً في الشرك – إلَّا في حالات جديدة استثنائية حقاً...

على العموم، فإن الأثر العملي لهذه الحملات أثر سلبي. وفي ما خلا حالات معينة، يمكن ذكر سببين بنيويين لذلك.

يتمثل الأول في أن استخدام الوسائل العنيفة يزيل عن الغايات طابعها النبيل. ليس هناك قنابل إنسانية ولا حروب رحيمة، والسكان الذين يعانونها يحصون الجثامين ويجهلون الأهداف السامية (الكرامة! الحرية! حقوق الإنسان! الحضارة!). يفاجأ أنصار هذه التدخلات باكتشاف أن لها تبعات معاكسة للأهداف المنشودة. والفشل الذي منيت به يرجع إلى حقيقة أنها اختارت أن تتصرف *إما انطلاقاً* من قناعاتهم وحدها، بغض النظر عن عواقب أفعالهم، *وإما انطلاقاً* من مجرد الحاجة إلى تحقيق نجاح فوري، من دون الحرص على الإطار الأخلاقي والقانوني الذي تندرج فيه هذه الأعمال. أخلاقيات القناعة التي تحدّث عنها ماكس فيبر لا تعارض أخلاقيات المسؤولية، ولكنها تعارض البراغماتية الصرف، والسعي وراء الفعالية المباشرة. أما المسؤولية فإنها تعني إيجاد أساس

أخلاقي وقانوني للسياسة المطبقة، وأن تؤخذ في الاعتبار عناصر السياق كافة، وبالتالي الآثار المحتملة للعمل أيضاً. ولولا ذلك لآلت الحملة إلى الفشل.

أما السبب الثاني فهو أنه، بما أن المطلوب فرض الخير على الآخرين بالقوة، بدلاً من مجرد اقتراحه عليهم، فيجري التسليم، في البداية، بأنهم غير قادرين على قيادة أنفسهم بأنفسهم، فيجب بالتالي أن ينصاعوا أولاً حتى يتحرروا. والحال إن فرض عدم المساواة بيننا وبينهم يعني التعارض مع المبدأ الأول للعدالة والأخلاق، وكذلك مع ما كان من المفترض تجسيده. والنتيجة لهذا التناقض الداخلي هي الإساءة بصورة دائمة للقيم الديمقراطية التي يُزعم خدمتها، إذ يتبين لأولئك الذين يفترض بهم الاستفادة منها أنها قناع لدوافع أخرى - سياسية واقتصادية وأيديولوجية. وكذلك تقوض المساعدات الإنسانية للبلدان نفسها، في حين أنها في كثير من الأحيان مساعدات نزيهة - والتقويض يكون أسهل عندما تقبل الجهات الإنسانية المساعدة اللوجستية التي يقدمها جيش الاحتلال، أو عندما تساهم في أعمال عسكرية عند الإفادة عن تجاوزات لحقوق الإنسان. الجدير بالذكر أن حقوق الإنسان ذاتها ليست المعنية هنا وإنما الطريقة المعتمدة لترويجها: وبدلاً من بقائها مُثلاً عليا شخصية، أو أفقاً لأعمال يضطلع بها المجتمع المدني، أو أساساً للتشريعات في الدول الديمقراطية، فهي تعرض كمبدأ تشغيل تعتمد عليه السياسة الخارجية لدولة ما، ما يضفي الشرعية على الحروب التي تهدف إلى بسط الخير.

وإن معاينة مساوئ هذا النمط من استحضار القيم الكونية والأخلاق في العلاقات الدولية، لا يعني التخلي عنها من حيث المبدأ، ولكنها اقتراح بحصرها في حالات محددة، تبعاً لسياق مختلف على الدوام. إنه لمن الصعوبة بمكان منع الحرب؛ ولكن حتى في زمن حدوثها، يمكن للمرء تجنب التعذيب، أو الاغتصاب، أو الاستعباد، باسم تلك القيم. في حالة قصوى، مثل الإبادة الجماعية التي قد تحصل عند أحد الجيران، يمكن أن يتصور المرء تدخلاً عسكرياً لم يُطلب - ولكن يجب أن نتذكر أنه يمكن استخدام استحضار الإبادة الجماعية لإثارة ردات فعل قوية، كوسيلة تلاعب تسمح ببلوغ أهداف أخرى.

لذا، فعلى الرغم من كثرة الحديث عن عمليات إبادة جماعية في كوسوفو، إلّا أنه لم يقع فيه شيء من هذا القبيل، عام 1999، ولا أكثر مما حصل في دارفور عام 2009. لقد شهدنا في السنوات الأخيرة التسطيح المشبوه لهذا المصطلح: إذا شئنا الحكم بناء على تكرار استحضاره، يمكن للمرء أن يعتقد أن في تاريخ البشرية، لم تكن هناك فترة غنية بالإبادة الجماعية مثل تلك التي تلت نهاية الحرب الباردة! لا يمكن إنكار أن هناك حروباً مشروعة: تلك الآيلة إلى الدفاع عن النفس (كان هذا هو الحال في الحرب العالمية الثانية بالنسبة إلى الحلفاء، أو تدخل الولايات المتحدة في أفغانستان، عام 2001)، وتلك التي تمنع الإبادة الجماعية أو مجزرة (التدخل الفيتنامي لمنع حدوث إبادة جماعية في كمبوديا في عام 1978-1979 واحد من الأمثلة النادرة في هذا الصدد). ولكن في المقابل، فإن الحروب التي تندرج في مخطط خلاصي قائم على مبرر فرض نظام اجتماعي أرقى على بلد آخر أولحمله على تطبيق شرعة حقوق الإنسان، وهي غير مشروعة.

وكما يجب عدم اختزال السياسة الدولية بمبادئ أخلاقية، فلا يمكن، بالقدر ذاته، إخضاعها لقواعد القانون. والسبب بسيط: لكي تكون العدالة فعلية، تحتاج قوة تنفيذ، إلّا أنها تنتمي إلى دول معينة. طالما لم تشهد حكومة عالمية النور - وهذا منظور غير جذاب! - من المرجح أن تظل العدالة الدولية واجهة يستخدمها الأطراف الأقوى. منذ عام 2002، أنشئت المحكمة الجنائية الدولية، ومقرها في روما، فهل أن ذلك يشكل، في الواقع، خطوة نحو العدالة العالمية؟ يجوز للمرء عدم الإفراط في التفاؤل. في الواقع، يخضع المدعي العام للمحكمة مباشرة لمجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، حيث تملك الدول الخمس الدائمة العضوية حق النقض كما سبقت الإشارة إليه. لذا فإن العدالة الدولية تعكس هذا التفاوت القائم منذ البداية. من حيث المبدأ لا يمكن أن يحاكم فيها أي من هذه البلدان، أو أي من حلفائها ممن ترغب في توفير الحماية له. وبالتالي، فإن القصف الإسرائيلي ضد غزة، وروسيا على جورجيا والولايات المتحدة على العراق لن يحظى بالإدانة من قبل المحكمة الدولية أبداً. وحدها الشخصيات المنتمية إلى البلدان

الأفريقية مثل أوغندا، والكونغو، وجمهورية أفريقيا الوسطى والسودان، قد تم توجيه الاتهام إليها حتى الآن.

هذا التوزيع للتدخلات غني عن التعليقات؛ ولكن يمكننا أن نذكّر على سبيل المثال بالتدخل الأخير. في آذار/ مارس 2011، عقدت في لاهاي، جلسة للمحكمة الخاصة بسيراليون، وهي هيئة أنشأتها منظمة الأمم المتحدة، لمحاكمة تشارلز تايلور، رئيس لايبيريا السابق. طرح محاموه السؤال حول أسباب عدم محاكمة المسؤولين الآخرين عن الحرب الأهلية التي عصفت بسيراليون، في الوقت ذاته، مثل رئيسي دولة ليبيا ودولة بوركينا فاسو. أجاب المدعي العام قائلاً: المسألة بسيطة، ذلك أن القوتين اللتين تموِّلان المحكمة كان من شأنهما أن ترفضا ذلك (المقصود، الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى)، والبرقيات التي كشفت عنها تسريبات «ويكي ليكس» تظهر أن فكرة محاكمة تشارلز تايلور كانت قد طرحت من قبل سفارة الولايات المتحدة في لايبيريا لتشويه سمعة زعيم البلاد الذي يرجح أن يديه ملطختان بالدماء، ولكن هذه السمعة السيئة ليست هي السبب الوحيد في ما وجه إليه من تهمة: هناك خليط من الحجج السياسية الخاصة بحكومات البلدان الأقوى، أو بالمجموعات الخاصة، يؤثّر تأثيراً حاسماً في قراراتها[36].

لقد شوهد في أيار/ مايو عام 2011، مظهران آخران من العدالة الدولية. في الوقت الذي كانت الطائرات الفرنسية والبريطانية تشن غاراتها على طرابلس الغرب، طالب المدعي العام هذه المحكمة بملاحقة الزعيم الليبي معمر القذافي وعدد قليل من المقربين منه بتهمة ارتكاب جرائم ضد الإنسانية. هل يمكننا، حقاً، الاعتماد على نزاهة قضاء يخضع لتعليمات مجلس الأمن، المسؤول عن التدخل في ليبيا؟ وهل أن الضحايا المدنيين التابعين لجهة أعزّ من الضحايا التابعين لجهة أخرى؟ أليس هذا القرار يماثل أكثر ما يماثل تحول العدالة إلى ملحق بالناتو كما حدث عام 1999، أثناء الحرب ضد صربيا؟

في هذه الأثناء، تم الإعلان عن اعتقال الجنرال الصربي راتكو ملاديتش، الذي اعتبر مسؤولاً عن مذبحة سربرنيتشا في البوسنة، عام 1994، ونقله إلى المحكمة الدولية في لاهاي المكلفة بالمحاكمة على الجرائم التي ارتكبت خلال حرب يوغوسلافيا. وقد جرى الترحيب بهذه الأحداث هنا أو هناك باعتبارها علامة على تقدم ذي شأن تحرزه العدالة الدولية، وكدليل على أن القوة تُخضع للقانون، تدريجاً، في كل مكان. وكانت المناسبة سانحة للقول، بعد الآن (ولكن ليست المرة الأولى)، إن على جميع رؤساء الدول وكبار المسؤولين أن يرتعشوا خوفاً، عندما يرتكبون أعمالاً شنيعة لأنه سيأتي يوم سوف يساءلون فيه. ولكن هذه الصورة وهم، لأن المهددين هم زعماء الدول الضعيفة والمفتقرة إلى حماة أقوياء مثل معظم البلدان الأفريقية. أما أي رئيس أو قائد حربي أميركي وبريطاني وفرنسي وروسي وصيني وهندي، إلخ، فلن يتعرض للمساءلة جنائياً عن أعماله، إلّا إذا شنت حرب جبارة. يبقى القانون الدولي خاضعاً للقوة، شريطة أن تكون هذه الأخيرة قوية حقاً.

عندما تسخّر الأخلاق والعدالة لخدمة سياسة الدول فإنهما تنحرفان عن هدفهما الأساس، وتتحولان إلى مجرد أدوات في أيدي الأقوياء مما يجعلهما بمثابة حجاب منافق للتستر على مصالحهم. والخلاصية، أي السياسة التي تتبع باسم الخير والعدل، لا تخدم لا هذه ولا تلك. فما من شيء يبدو أفضل توضيحاً من صيغة باسكال الشهيرة: «من أراد الظهور كملاك تظاهر بالهبل[37]»، ولا يكون النظام الدولي محسّناً عندما يسمح لمجموعة من الدول فرض إرادتها من دون قيود على جميع الآخرين. عندئذ يتعاظم الإغراء لتجاوز الحدود وقد تشوه صورة الديمقراطية في نظر أولئك الذين ينبغي أن يستفيدوا منها، وتقوض أيضاً مبادئها لدى أولئك بالذات الذين يعملون على ترويجها.

4

طغيان الأفراد

حماية الأفراد

في غمرة الصراع مع الشمولية واجهت الديمقراطية قوى وقفت حجر عثرة في وجه حرية كل الأفراد؛ كان ذلك متعلقاً بتضخم الجانب الجمعي على حساب الجانب المتعلق بالفرد، علماً بأن هذا الإطار الجمعي لا يتعدى إطار مجموعة خاضعة بدورها لمجموعة صغيرة من القادة الطغاة. والحال، إن في العالم الغربي اليوم، تهديدات رئيسة للديمقراطية، تتأتى واحدة منها ليس من التوسع المفرط للجماعة، بل من تعزيز سلطة بعض الأفراد بنحو غير مسبوق، بحيث تعرض للخطر، فجأة، رفاه المجتمع بأسره. ولمراقبة صعود هذا الخطر الجديد، لا بد من العودة مجدداً إلى أيام الثورة الفرنسية، التي حلت محل السلطة المستندة إلى الحق الإلهي (أي تشريعات من مصدر آخر) سلطة شعبية (تمنح نفسها قانونها الخاص). لقد تحقق هذا الهدف بسرعة؛ ومع ذلك، أدرك بعض أصحاب الفكر الثاقب على الفور أن عيوب النظام القديم لم يتم التخلّص منها تماماً. لقد اكتسبت سلطة الدولة شرعيتها؛ لكن، شهدت العقود السابقة ظهور لاعبين اجتماعيين جدد، تمثلوا بالفرد. ولكن هذا الأخير لم يلقَ، خلال النظام الجديد، معاملة أفضل مما خبرها في ظل النظام السابق، إذ استمر الاستبداد القديم على حاله بالرغم من الثورة ولم يتمتع هذا الفرد بأية حماية بواسطة القانون.

كان كوندورسيه واحداً من أصحاب العقول النيرة، إذ إنه أدرك أن ثمة مطلباً في الحرية لدى معاصريه كان أسلافهم يجهلونه، وهو حرية اختيار دينهم، والبحث عن الحقيقة من دون قيود، وتنظيم خصوصيات حياتهم على النحو الذي يشاؤون. بعد سنوات قليلة، عندما اعتلى نابليون سدة الحكم في فرنسا، جاء كاتب آخر يطرح بقوة فكرة سماها «مبدأ ثانياً في السياسة». هذا الكاتب هو بنيامين كونستان الذي كتب، عام 1806، مصنفه الكبير بعنوان *مبادئ في السياسة*. لم يتم نشر هذا الكتاب كاملاً في حياته، ولكنه، في الواقع، نشر أجزاءً مختلفة، حيث كتب في أحدها: «لا وجود للسيادة إلّا وجوداً محدوداً ونسبياً. ويتوقف اختصاص هذه السيادة عند النقطة التي يبدأ فيه استقلال وجود الفرد[38]».

لقد فهم كونستان وليبراليون آخرون ضرورة عزل حيّز «الوجود الفردي» وحمايته في وجه الكوارث الناجمة من الإرهاب، هذه السلطة السيادية للشعب التي خرجت عن السيطرة. لذلك لم يكتفوا باحتياطات اتخذها مونتسكيو كي تتمكن السلطات النافذة في المجتمع من أن تكون منفصلة الواحدة منها عن الأخرى بحيث يمكن لكا منها أن تتصدى للأخرى أو أن تعتمد ترتيبات من قبل الملكيات الأوروبية، حيث السلطة الزمنية (الدولة) والسلطة الروحية (الكنيسة) تشكلان حداً متبادلاً في ما بينهما. وهنا يدخل الفكر الليبرالي عنصراً جديداً من طبيعة مختلفة: الفرد، الذي ليس بسلطة، ولكنه كائن يجب حمايته وقيمة جديرة بالاعتزاز بها. وما اعتدال النظام السياسي، أي التعددية والحدود المتبادلة بين السلطات، إلّا الوسيلة الوحيدة التي تقود إلى الهدف النهائي المتمثل في حماية الفرد وتفتحه. انطلاقاً من هذه اللحظة، لم يعد الفرد ينظر إليه من منظور ليبرالي كجزء من كل هو المجتمع، ولكن ككيان مستقل ليست حياته الاجتماعية سوى حالة من جملة حالات أخرى. وتبعاً للخدمة التي يؤديها الفرد أو لا، يكون عوناً تارة، وعثرة أخرى.

عندئذٍ، السؤال الذي يطرح نفسه هو معرفة ما هو محيط هذا الوجود المنفلت من أي سيطرة اجتماعية. ففي محطة أولى أخذ كونستان في اعتباره الحريات المدنية وحدها؛ فيجب أن يكون للفرد حرية التصرف، واعتناق المعتقد الذي يختاره، والتعبير عن أفكاره، وأخيراً أن يعامَل وفاقاً للقوانين، شريطة ألّا يؤذي آخرين. وفي فصل لاحق من مصنفه، اعتبر كونستان، مع ذلك، نوعاً آخر من الحرية، يندرج في المجال المادي، الذي يتعلق بما يسميه الصناعة، أي الاقتصاد، على وجه التقريب. «إنه استبعد وضع الحرية التجارية والحرية المدنية على قدم المساواة[39]»، لأنه مدرك أن الأولى تطرح مشكلات مختلفة عما تطرح الثانية، ولا يريد أن يقودنا الاحتجاج الذي تتيحه لنا الأولى إلى التشكيك بضرورة الثانية. ومع ذلك، وعلى مدى السنوات التالية، سيميل على نحو متزايد إلى وضع الحرية الاقتصادية على قدم المساواة مع الحريات الفردية الأخرى.

كان القرن الثامن عشر الزمن الذي حدث أن دعا فيه لويس دومون (Louis Dumont) إلى «بدعة غير مسبوقة: فصل جذري في الجوانب الاقتصادية من الأنسجة الاجتماعية وانبنائها ضمن ميدان مستقل[40]». وصل هذا الفصل إلى الذروة في كتاب *ثروة الأمم*، لآدم سميث (1776)، ولكن كان ثمرة عمل تمهيدي لكثير من العلماء والفلاسفة. في المجتمعات التقليدية، يشكّل الاقتصاد بعداً واحداً فقط من جملة أبعاد أخرى للعالم الاجتماعي؛ أما في فرنسا وانكلترا، فقد بدأ الاقتصاد في القرن الثامن عشر، يعتبر نشاطاً على حدة، منفصلاً عن السياسة، والأخلاق والدين، ونشاطاً، متفلتاً تدريجاً، ولهذا السبب، من أي حكم قيمي: أصبح الازدهار الاقتصادي هدفاً بذاته. ويكمن إسهام كونستان المحدّد في هذا النقاش المستمر في أنه يتضمن شرط الاستقلال الاقتصادي ضمن ما سواه من الحريات المدنية – والحال، إن هذه الأخيرة هي واحدة من السمات الرئيسة للمجتمع الديمقراطي الذي ينشده بكل أمنياته.

في الوقت ذاته، حدثت طفرة أخرى حاسمة. لقد أثرت اكتشافات نيوتن المتعلقة بالجاذبية، في الأذهان، وسيطر ظل الفيزيائي العبقري على أجواء مجمل القرن الثامن عشر، بحيث ذهب فلاسفة وعلماء عديدون ممن يتفحصون سلوك الإنسان ويحلمون في اكتشاف قوانين عامة وموضوعية مماثلة لتلك التي وضعها نيوتن للعالم المادي. هيلفيتوس مؤلف كتاب *الروح* (1758)، أمل في «جعل الأخلاق نظير الفيزياء الاختبارية[41]. وكان كوندورسيه الملم بعالم الرياضيات مقتنعاً بأن «جميع المعارف الإنسانية» قد تصبح موضوع «العلوم الرياضية»، وتصل إلى درجة الصرامة ذاتها – إعلان مبادئ لا يخشى أن تهزه الملاحظاتالوجيهة لكوندوسيه نفسه حول الاختلافات بين الموضوعين المطروحين على المعرفة، العالم المادي وعالم الإنسان.

وسوف يمضي كونستان بدوره في هذا الاتجاه، مما أثر بنحو حاسم في تصوره للعمل السياسي. كان مقتنعاً بأن الحياة الاجتماعية تخضع لقوانين صارمة، وأنه من الممكن اكتشافها. والثوريون، بصفتهم مريدين أوفياء لبيلاجيوس، اعتقدوا أن إرادة الإنسان يمكن أن تحوّل حسبما تشاء المجتمع والمخلوقات التي يتكون منها (كما رأينا مع سان جوست)، وبفعلهم هذا فقد رأى كونستان أنهم أداروا ظهرهم إلى معرفة عالم الإنسان الذي يكشف عن حقيقة مختلفة كل الاختلاف: إن الرغبة ليس لديها سوى آثار سطحية؛ فالبشر تحركهم، فعلاً، قوى يجهلونها ولم تعد تحدّد كما في الماضي، على أنها إلهية المقاصد، ولكنها قوانين تاريخية واجتماعية متروك للعلماء أمر بلورتها وصوغها. وهذه القوانين، غير المكتوبة، السارية المفعول في الشؤون الإنسانية، هي ذات شأن أكبر من شأن تلك القوانين الاصطناعية والظرفية التي يعمل قادة كل بلد بواسطتها على إصلاح أخلاقيات مواطنيه. كتب كونستان يقول[42]: «بما أن القوانين هي تعبير عن العلاقة القائمة بين البشر، وأن هذه العلاقات محكومة بطبيعتهم، فلا يمكن لأحد ابتكار قانون

جديد، وكل ما يمكن أن يقدمه المرء ليس سوى بيان جديد لما كان موجوداً سابقاً. [...] وما المشرع بالنسبة إلى النظام الاجتماعي إلَّا ما يمثّله الفيزيائي بالنسبة إلى الطبيعة. ونيوتن نفسه لم يسعه إلَّا أن يلاحظها وحسب، وأعلن القوانين التي اكتشفها أو اعتقد أنه اكتشفها». وأضاف بمجرد طرح أن قوانين الطبيعة والمجتمع قد حلت محل مقاصد الله، يجوز للمرء أن يتصور أنه هنا أكثر قرباً بكثير إلى أغوسطين منه إلى بيلاجيوس.

وبالتالي فلن يكون للسلوك البشري أية خصوصية فيما يتعلق بالحركات التي للأجسام السماوية والأرضية. هذا الرفض لأي تمييز هو تتويج لحركة على مدى طويل. نلاحظ في الواقع، داخل التقليد الغربي، سواء في العقيدة الأفلاطونية أم المسيحية، الميل إلى تخيل الإنسان بوصفه كائناً معزولاً يقيم علاقات بالأشياء والمخلوقات غير البشرية وحدها، قبل الدخول في الاتصال مع بني جنسه. وتتعارض مثل هذا النظرة مع تلك التي توجد في معظم التقاليد والأساطير الأخرى في العالم حيث لا يمكن تصور إنسان سابق على الكائن الاجتماعي الذي نعرف، أي إنسان على صلة بالأشياء السابقة على علاقته بسواه من البشر. في نهاية القرن السابع عشر، ترجم لوك هذه الرؤية الغربية بتعابير حديثة: الإنسان مالك لثمرة عمله (وهو يشبه في ذلك الله مالك العالم الذي خلقه في ستة أيام)، حتى قبل الدخول في علاقة مع آخرين من بني جنسه، الذين أصبحوا متدخلين أصحاب مصلحة، اختياريين.

سوف يتجه آولئك الذين أتوا بعد لوك، في القرن الثامن عشر، إلى تفسير العلاقة بين البشر *كما لو* كانت علاقات بين الإنسان والأشياء، الأمر الذي سيسمح على وجه التحديد بعزل المجال الاقتصادي عن بقية حياة المجتمع. الحسنة في ذلك ذات شقين: تأكيد الفرد لحريته (إذ إنه لا يعتمد إلَّا على نفسه)، وهو قادر على معرفة العالم البشري معرفة جيدة، نظراً لأنه يعتبره مماثلاً للعالم المادي الذي نصنعه وبالتالي يمكن التحكم فيه[43]. ويلاحظ روسو، الذي يشاطر هذا التقليد، أن ثمة استحالة لحصر العالم الاجتماعي ضمن حدود عالم الطبيعة، معرباً عن أسفه لذلك: «لو توافرت لقوانين الأمم

إمكانية أن تكون، على غرار قوانين الطبيعة، بالقدر ذاته من عدم المرونة بحيث لا تعود هناك أي قوة بشرية تستطيع التغلب عليها على الإطلاق، لكان من شأن التحكم بالإنسان شأن التحكم بالأشياء[44]». بعد نصف قرن من الزمن، جعل الطوباوي سان سيمون من هذه المماثلة إحدى المسلمات الأساسية لمذهبه العلموي، عندما أكد على ضرورة أن ***تحل إدارة الأشياء محل حكومة البشر***.

إن النتيجة الأولى التي يخلص إليها كونستان جراء هذه المماثلة للاجتماعي بالميدان المادي هي أن مجال الفعل السياسي قد انحسر إلى حدود ضيقة بنحو متفرد. وكانت الحماسة الإصلاحية، والهيجان التشريعي للثوريين عقيمين، لا بل ضارّتين. ويعتقد كونستان أن عمل الدولة (وسيتبعه في هذا الليبراليون الجدد)، يجب أن يقتصر أساساً على ضمان أمن المواطنين، بواسطة العدالة والشرطة في الداخل وبالقوات العسكرية من أجل صد الأخطار الخارجية، ويضاف إلى ذلك رفع الضرائب اللازمة للإنفاق على هذه الخدمات. وباستثناء ذلك، يجب أن يسمح للأفراد أن يتصرفوا على النحو الذي يرونه مناسباً. في العرض المنهجي الأخير لعقيدته، بعنوان ***التعليق على كتاب فيلانجيري (1824-1822)***، الذي يستعيد فيه كونستان نصوصه السابقة موجزة، يصرّ على أن عمل الدولة يجب أن يكون في حده الأدنى، أي الحفاظ على النظام العام. «كل ما يتعدى ذلك اغتصاب»، «وكل ما عداه يجب أن يبقى حراً»[45].

إذاً، يخص هذا الشرط الأنشطة الاقتصادية أيضاً، فلا يجب الحرص على عدم «تحديد الثروات» ولا «التوزيع العادل»، ولا حتى «منع البذخ». العلاجات لجميع المشكلات سيأتي بها أفراد أحرار، شريطة أن يسمح لهم بالتصرف من دون قيود. «يمكننا، من ثمة، الاعتماد على الأفراد لإيجاد الخير». «لا حاجة هناك لقوانين تفرض على الصناعة». جميع المشكلات الاقتصادية لبلد ما ستجد حلولاً تلقائياً. «إن العلاج في المنافسة.» هنا يكمن إسهام كونستان الثاني في النظرية الاقتصادية (وهو أكثر راديكالية بكثير من آدم سميث في هذا الصدد): ينجم الازدهار الاقتصادي عن عمل الأفراد

وحدهم، وأي تدخل للدولة محظور. وكتابه ينتهي بهذا الاستنتاج العام: «في الفكر، والتربية والصناعة، يجب أن تكون الحكمة الهادية للحكومات هي: «**دعه يعمل، دعه يمر**[46]». يفترض مثل هذا المنطق في ما آل إليه، ليس أن المرء يؤمن بالقوانين الثابتة التي تحكم السلوك البشري، فقط ولكن، أيضاً، أنها تتبع اتجاه واحد نحو «تقدم عقل الإنسان»، على حد تعبير كوندورسيه على الرغم من أنه كان من أنصار العمل الإرادوي للدولة. الطبيعة خيرة وتقودنا إلى الخير، ما لم يكن هناك إرادة، جاهلة أو خبيثة، تقف حجر عثرة أمامها، كما كان يفترض بالفعل المفكرون الاقتصاديون للقرن الثامن عشر، من ماندفيل (Mandeville) إلى سميث، أنصار نظرية «اليد الخفية» التي تسيّر شؤون الإنسان. يشاطر كونستان، من خلال ذلك، الفكر العلموي الذي ظهر في زمانه وهو الفكر الذي ساد أيضاً في زمن ماركس.

يقدم الليبراليون مذهبهم على أنه انصياع لقوانين الطبيعة، الأمر الذي يماثلون فيه الأغوسطينيين الذين ينتظرون كل شيء من النعمة الإلهية - مع فارق أنهم، في الطرف التنازلي لتشاؤم أغوسطين، يتصورون أن الطبيعة رعائية، مما يؤدي حتماً إلى التقدم. ما يرفضونه، هي أعمال تطوعية قد تشكل عثرة في مسار الطبيعة الخيّر. ومع ذلك، فإن هذا المنطق يواجه صعوبة: الإرادة نفسها هي طبيعية لدى الإنسان؛ وبالتالي، ليس ثمة تعارض بين مقولتي الطبيعة والإرادة. إن الرغبة في بناء مشاريع لا تقل عفوية عن غيابها. لذا فإن اقتصاد «دعه يعمل» ليس أكثر «طبيعية» من الاقتصاد الموجه. إن مواجهة ***الاختيار*** بين الطبيعة والإرادة، يعني بالفعل طريقة لأخذ جانب الإرادة؛ وبخلاف ذلك، فإن المجتمع قد يكون مدفوعاً تلقائياً في الوجهة المطلوبة. والتعارض الحقيقي ليس بينهما، ولكن بين الإرادة الجمعية (الدولتية) والإرادات الفردية. والليبراليون من الذين ينافحون فعلياً لتعليق التدخل من قبل السلطات العامة في الشأن الاقتصادي لا يحبذون سلبية الأفراد - بل على العكس: فأكثر المتفانين في سعيهم وراء أهدافهم هم الأجدر بالثناء. فالمطلوب من الدولة وحدها الانصياع لقوانين العناية

الإلهية، أو قوانين التاريخ القاسية؛ أما الأفراد أنفسهم، فهم مدعوون إلى إثبات قدرتهم على المبادرة الشخصية. وفي هذا الصدد، لا يكمن الفرق بين الليبراليين الجدد والاشتراكيين في أن هؤلاء إرادويون وأولئك ليسوا كذلك، وإنما في كون الإرادوية التي يشاطرونها هي قبل أي شيء آخر ميزة فردية في حالة معينة، وفي حالة أخرى ميزة جمعية. من وجهة النظر هذه، فإن الليبرالية هي شبه طبيعانية وإرادوية حقيقية. ويتكشف الطابع شبه الديني للإيمان بانتصار الخير عند أحد غلاة المدافعين عن الفكر الليبرالي المنتمي إلى الجيل اللاحق، أكثر منه عند كونستان، وهو الصحافي فريدريك باستيا (Frédérique Bastiat)، صاحب الصياغات اللافتة لانتباه الليبراليين الجدد اليوم. وعلى غرار الليبراليين الذين سبقوه، فإنه يعتقد، مقتدياً ببيلاجيوس وليس بأغوسطين، أن العالم الذي خلقه الله ليس سيئاً، فضلاً عن أنه يتحرك تلقائياً في الاتجاه الصحيح. وكتب في *القانون* (1850)[47]: «الله يتقن صنيعه»، «والعناية الإلهية لم تخطئ، بل رتبت الأمور بحيث تتأمن [...] المصالح بصورة طبيعية وبأفضل التركيبات المناسبة» (*العدل والإخاء*، 1848)؛ ففكرته الرئيسة فكرة «دينية، لأنه يخبرنا بأن الحكمة الإلهية لا تتجلى في الميكانيكا السماوية وحسب، ولكن أيضاً في الآلية الاجتماعية وتنبئ عن مجده (*التجانس الاقتصادي*، 1850). وبهذه الطريقة، فإن باستيا يخون الأصل الديني لعبارات مثل «اليد الخفية» عند آدم سميث أو «اتجاه التاريخ» عند ماركس: فهما تمثلان علمنة فكرة رعاية إلهية من شأنها أن تهدي البشر إلى الصراط التي رسمها الله، بصرف النظر عن وعيم بها. العالم يتجه لا محالة نحو الخير، ويجب عدم معاكسة مسارها.

وفي الوقت ذاته، يطمح باستيا إلى الاعتماد في خلاصاته على العلم، مقتفياً في ذلك أثر كوندورسيه وكونستان، اللذين وضعا من ناحيتهما، التاريخ في مكان الله. وهكذا اعتقد أنه يستطيع أن يتميّز عن معاصرَيه الاشتراكيين المتهمين بالضلال متأثرَين بأوهامهما وأحلامهما التي لا طائل تحتها (أما هما فيعتقدان العكس). لذلك يستطيع التصريح بهذه العبارة المتناقضة: «أؤمن [...] إيماناً يستند إلى العلم والعقل» أن «الشر

يؤدي إلى الخير ويستثيره»، وهي صيغة تذكر بالعنوان الفرعي الاستفزازي *خرافة النحل* لماندفيل: «الرذائل الخاصة والمنافع العامة».

في العام 1848، قادت الانتفاضة الشعبية في فرنسا الجمعية الوطنية للتساؤل حول الجدوى من إدخال العدالة الاجتماعية إلى جانب حماية الحريات المدنية - وبالتالي ضمان العمل أو المساعدة المادية للمحتاجين. لقد انتخب باستيا نائباً وعارض بشدة، وكتب يقول: «لا يجب، أن تشكل المؤسسات الإنسانية إحباطاً للشرائع السماوية». إذا باشرنا في تنظيم العمل الخيري، فإن السيئات ستفوق الحسنات. وعليه، فإن تشجيع التضامن بين الجميع قد يضعف مسؤولية كل فرد ويقتل روح المبادرة. لقد أوصى بيلاجيوس في هذا الصدد بعدم الإفراط في الاعتماد على النعمة الإلهية، وإنما الاعتماد على الجهود الشخصية. وقد استرسل باستيا في الاتجاه ذاته، إلّا أن الحماية الاجتماعية بالنسبة إليه شكلت بديلاً عن الرحمة الإلهية؛ فرأى باستيا مثلما رأى بيلاجيوس، أن الله خلق الإنسان حراً والعالم ليس سيئاً حقاً، فقد أكمل عمله. ومن جهته لم يبالِ باستيا بالنتائج القادمة: في المجتمع كما أقدم على توصيفه «ستكون جميع المهن متاحة للجميع؛ سيتمكن كل واحد من أن يمارس قدراته بحرية [...] لن يكون هناك امتيازات أو احتكارات أو قيود على الإطلاق» (*العدل والإخاء*).

الشيوعية والليبرالية الجديدة

لقد انتقلت الشيوعية، وذكّرت بذلك، من حالة المشروع لتصبح حقيقة واقعة في روسيا ابتداءً من عام **1917**. وكان من شأن هذا الحدث، بدوره، أن أعطى المفكرين الليبراليين دفعة تسريع لحركتهم، حيث أنهم رأوا في الممارسات الشيوعية ما يجسد أسوأ ما اختلج في صدورهم من مخاوف ألا وهو انصياع الفرد الكامل للدولة، وفي الوقت ذاته اقتصار الاقتصاد على تنفيذ ما تقرّه الخطة المعدة سلفاً من قبل هيئة مركزية. وعند

هذه المرحلة- دخلت الليبرالية طوراً جديداً أجاز الحديث عن *الليبرالية الجديدة (النيوليبرالية)*. ووجدت العقيدة الآن تعبيراً عنها كنقيض مفترض لعالم شمولي قيد البناء، وذلك بدءاً من بعض المبادئ التي روج لها الفكر الليبرالي الكلاسيكي، ولكن الليبراليين الجدد، عندما قاموا بتجذيرها وتصليبها فقد صاغوا أفكارهم في سياق أنشأته ثورة أكتوبر في روسيا وصعود النازية في ألمانيا. وقد تنبأ أحد كتب لودفيغ فون ميزس (Ludwig von Mises)، أول ممثل كبير لهم في القرن العشرين، حمل عنوان *الاشتراكية* (1922) وتوقع الفشل الذي يتهدد اقتصاد الدولة القائم في روسيا السوفياتية. وقد عبرت آين راند (Ayn Rand)، كمثال آخر للدعاية الليبرالية الجديدة، والتي نشأت في روسيا الشيوعية، المسؤولة عن خراب حالة أسرتها المالية، عن حقدها الراسخ أثناء اكتسابها الروح الراديكالية السائدة فيها طوال دراساتها[48].

وبالطريقة ذاتها، لنأخذ مثالاً آخر معبراً يتمثل بالبيان النيوليبرالي لفريدريش أغوسط فون هايك (Friedrich August von Hayek) بعنوان، *الطريق إلى العبودية*، الذي نشر في عز الحرب (عام 1944)، وقدم نفسه في المقام الأول باعتباره تحذيراً من كل ما قد يبدو مماثلاً للممارسات الشمولية: أولاً العدو النازي، ولكن أيضاً – ولأن هايك يرى أن العلاقة بين البلدين واضحة تماماً – الصديق الاشتراكي، أي الاتحاد السوفييتي. وأدان هايك الاتجاه الشائع بين هذه الأنظمة لتقسيم الإنسانية إلى أصدقاء وأعداء، ما يسمح لها بنقل منطق الحرب إلى السياسة الداخلية؛ وانتقد اختزال الحقيقة والعدالة أو الأخلاق إلى تكوينات تاريخية بحتة، وضعت في خدمة الأهداف السياسية الآنية؛ واستنكر قمع الحريات الفردية. وكذلك لاحظ التعارض بين التفسيرين لوجهة التاريخ: الصراع بين الطبقات الذي يبلغ ذروته في جانب، والتقارب المتناغم للمصالح في جانب آخر.

كان موضوع أشرس هجماته وضوحاً هو المذهب الاقتصادي الذي اعتمدته هذه الأنظمة التي مثلت، حسب قوله، أنواعاً مختلفة من «الاشتراكية». الملامح الرئيسة للعقيدة واضحة المعالم على الشكل التالي: يطالب الاشتراكيون بأن تلغى الملكية الخاصة، أو أن تكون مقيدة بشدة؛ وأن تصبح الدولة رب العمل الوحيد، أو أقله الرئيس، في البلاد؛ وأن تحلّ محل المبادرة الحرة والمنافسة واقتصاد السوق ما أطلق عليه هايك «التخطيط»، أي اقتصاد مؤمم بشكل كامل وموحد وهرمي، بقيادة بعض الأفراد الذين يقررون مسبقاً الوجهة التي يمكن أن يتخذها مسار البلاد. والدولة الشمولية بحرمان مواطنيها من أي استقلال اقتصادي ذاتي، إنما تحكم عليهم بالعبودية السياسية. فينكب هايك، إذاً، على إظهار كيف أن مثل هذا الخيار الاقتصادي يؤدي حتماً إلى كارثة، بما في ذلك داخل الديمقراطية.

هذا النقد للمذهب الشمولي صحيح وضروري. ومع ذلك، إذا نظرنا إلى العناصر المختلفة للمذهب النيوليبرالي، يقودنا الأمر إلى التساؤل عما إذا كان التعارض بين هذين الأنموذجين من الحكم تعارضاً كاملاً على الدوام بالقدر الذي يعتقده أولئك الذين صاغوه. كتب فلاهو (Flahault) إن الإيديولوجية الشيوعية والمذهب الذي اتخذ وجهة نقيضة، مرتهنان لأسطورة بروميثيوس[49]؛ ويمكن للمرء أن يضيف أيضاً، الارتهان إلى إرث بيلاجيوس.

لقد أكد عديد من المعلقين بالفعل على فرادة تصوّر التاريخ الذي يكمن وراء المذاهب النيوليبرالية. وكما رأينا في ما يتعلق بباستيا، فإنها تفترض لو أن الإنسان، امتنع فقط عن التدخل في إعاقة المسار الطبيعي للأشياء بمشاريعه وخططه، لسار كل شيء بنحو أفضل في أفضل العوالم. هذا المسار الطبيعي يتمثل في غياب أي عقبة تقف أمام المنافسة الحرة، وبالتالي أي تدخل للدولة لتصحيح الآثار المحتملة غير المرغوب فيها. كتب هايك يقول: «إن خضوع الإنسان لقوى السوق غير الشخصية، هو الذي كفل، في الماضي، إمكانية تطوير حضارة[50]». يبدو الأمر، كما في حالة الله، على نحو لا يمكن أن

يكون صنيع السوق سيئاً. من وجهة النظر هذه، فإن الليبرالية الجديدة، التي تقدم أهدافها على أنها «طبيعية» بالكامل لا تتعارض حقاً مع النظرية الشيوعية، التي يفترض في «طروحاتها النظرية» أن تكون، كما رأينا، «التعبير العام عن علاقات حقيقية». ولأن الإنسان يرضخ لقوانين الطبيعة، فيكفي المرء أن يعرفها حتى يحدد الاتجاه الواجب اتباعه. إلى جانب «الاشتراكية العلمية» لماركس وإنجلس تضاف الليبرالية «العلمية»: كلاهما يتشاركان المقدمات المنطقية العلموية ذاتها.

ولكننا رأينا أن هذا الادعاء بالخضوع التام لقوى الطبيعة يوصّف توصيفاً سيئاً الأيديولوجية النيوليبرالية بمجملها: إن الاعتكاف عن الأعمال الإرادوية يخص اللاعبين الجمعيين وحدهم؛ أما الأفراد، فإن الليبراليين الجدد، بعيداً عن إسداء النصح بالتسليم بالقدر، يراهم المرء يبخرون لحريتهم ومبادرتهم. فها هم بالتالي يحمّلون برنامج إخضاعهم للطبيعة وزر التواء آخر يقربهم مرة أخرى من الاشتراكيين. ذلك أن العقيدة الماركسية تجمع بين الاعتقاد بوجهة حتمية للتاريخ لا بد من معرفتها حتى ينصاع إليها المرء بأفضل السبل، وبين اشتراط وجود تدخل إرادوي يساعد على إعطاء التاريخ دفعة تسرِّعه. أما الليبراليون الجدد، من جانبهم، فينأون بأنفسهم عن سياسة عدم التدخل التي أوعزت بها الليبرالية الكلاسيكية ودعوا إلى شكل من أشكال التدخل للدولة، وهي إزالة منهجية لأي عائق أمام المنافسة. يقول هايك ناسجاً تشبيهاً ما كان للقادة السوفيات أن يستخفوا به: «إن موقف الليبرالي تجاه المجتمع، مثل البستاني الذي يزرع نبتة وعليه، من أجل خلق أكثر الظروف المواتية لنموها، أن يعرف أفضل ما يمكنه عن بنيتها ووظائفها»؛ لكن ما يتطلع إليه، حقيقة، شيء مغاير تماماً، ألا وهو «إيجاد نسق بأناة، حيث ستلعب المنافسة أنفع دور ممكن»[51]. هذا المزيج من الإيمان الأعمى بقوانين الطبيعة والتاريخ مع الاقتناع بأن بلوغ جميع الأهداف التي رسمناها، هو سمة من سمات العلموية التي يتشارك فيها الشيوعيون مع الليبراليين الجدد؛ إذ إن العلم يتيح معرفة كل

شيء، التقنية تستطيع أن تفعل أي شيء، فما إعادة تشكيل المجتمع إلّا مشكلة فنية أخرى من جملة سواها.

إن مثل هذا القرار، في حد ذاته، ليس مستغرباً حقاً: فكما يقر به هايك، «إن كل إنسان ليس بقدري تماماً هو تخطيطي، فأي عمل سياسي هو فعل تخطيطي[52]». إن الإصلاحات التي فرضت في نهاية القرن العشرين من قبل القادة السياسيين كتاتشر وريغان وبينوشيه في دولهم، تشهد على هذا الموقف الإرادوي. والأمر ذاته يصح في شأن صيغة «العلاج بالصدمة» الشهيرة التي طبقت في دول أوروبا الشرقية بعد سقوط جدار برلين؛ أو حتى تدخلات الدول الغربية في الأزمة المالية 2008-2009 إنقاذاً للمصارف الخاصة. وبعد الآن، بينما لا تزال الأرباح فردية، أصبحت المخاطر عبئاً يتم تحميله للمجتمع. فالمرء يجد نفسه هنا أمام «نيوليبرالية دولة»، متناقضة من حيث مفرداتها، ما يلقي ظلالاً من الشك على الاتساق الداخلي لمشروع. لم يتوقع كونستان أن تتمكن الدولة، في الوقت ذاته، من تشديد قبضتها على حياة الأفراد وأن تكون في خدمة قلة منهم. في أعقاب 11 أيلول/ سبتمبر عام 2001، عمدت الدول التي تبنت هذه الأيديولوجية، مثل الولايات المتحدة وبريطانيا، إلى تشديد سيطرتها على الحريات المدنية، في حين سمحت بحرية كاملة للعاملين الأفراد. وابتداءً من تلك اللحظة دخلنا، المرحلة الثالثة من تطور هذا المذهب ألا وهو الليبرالية الجديدة التي تشترك وتشترك أيضاً مع الماركسية في الاعتقاد بأن الوجود الاجتماعي للإنسان يعتمد بالدرجة الأولى على الاقتصاد. لم تعد المسألة، ببساطة، عزل الاقتصاد عن الأنشطة البشرية الأخرى، بل تعيين دور مهيمن له. وهذا الدور لحظه مذهب الماركسية، على الرغم من أن ممارسة الدول الشيوعية لم تشهد على ذلك البتة. ويعود المرء للعثور مجدداً على المبدأ لدى منظري الليبرالية الجديدة وهو في الوقت ذاته موضوع حيز التطبيق. وليس من قبيل المصادفة إذا كان العمل البارز لمؤسس هذه المدرسة الفكرية، لودفيغ فون ميزس، حمل عنوان «عمل

الإنسان» وعنواناً فرعياً «المرجع في الاقتصاد» (1949). من جهته فقد انتقد الدور المركزي الذي منح للاحتياجات والهياكل الاقتصادية في «التخطيطية»، وكتب في هذا الصدد: «إن الكائنات الذكية لا تطرح قط أهدافاً اقتصادية في الجوهر»؛ ومع ذلك، فمما له دلالة أن يكون الهدف الآخر الوحيد الذي يحدده هو «رغبة الحصول على تسهيلات عامة وسلطة»[53]. والأهم من ذلك، فإنه ينسى حتى هذه الإضافة في حدها الأدنى، ما إن يتحول إلى آثار اقتصاد السوق الخالص؛ «وحدها الخيرات ذات الطبيعة اقتصادية الصرف هي التي تحفظ لحمة المجتمع الكبير[54]».

الإغراء الأصولي

ثمة ميزة أخرى تتمتع بها بالليبرالية الجديدة تذكر بالخطاب الشمولي، ألا وهي تطرفها، والمانوية التي تلازمها. في الواقع، لدى البشر احتياجات اجتماعية واقتصادية في آن، ووجود فردي وجماعي على السواء: فوجهتا النظر هاتان تضعان حدوداً بشكل متبادل وتكمل الواحدة منهما الأخرى. ولكن هذا الرابط يتجاهله منظرو كلا الجانبين. الجماعية وحدها مقبولة من طرف، والفردية وحدها مقبولة من طرف آخر. وفي ظل النظام الشيوعي، كان وجود الفرد بأسره خاضعاً تماماً لتحكم المجتمع؛ أما في الصيغة النيوليبرالية فإن أي تأثير للمجتمع في رغبات الفرد عُدت فوراً مسألة لها علاقة بمعسكرات الاعتقال. كان المجتمع الشيوعي يلغي الحريات الفردية؛ ولكن القول بأن «كل شيء مسموح به» للأفراد لا يضمن تفتّحه. كان استقلال الفرد الذاتي اقتصادياً موضع تشكيك من قبل النظام الشيوعي، الذي آثر الخيارات السياسية (كانت النتيجة نقصاً دائماً). في الليبرالية المتطرفة الاستقلال الذاتي للمستوى السياسي هو الذي سينهار تحت ضغوط تأتي من عدة جوانب. وفي أيامنا هذه تجعل العولمة الاقتصادية، التي تشكل سمة أخرى من سمات هذه الفترة الجديدة، الأطراف الفاعلة في الحياة الاقتصادية تتفلت

بيسر من سيطرة الحكومات المحلية: عند أول عائق، تقدم الشركات المتعددة الجنسيات على تحريك مصانعها وتنقلها إلى بلد أكثر ترحيباً. وهكذا أصبح أصحاب المشاريع ورجال الأعمال هم الذين يرفعون الآن شعار الماركسية القديم القائل بتوحيد بروليتاريا جميع البلدان وينقلونه إلى حيّز التطبيق...

وبفعل ذلك، فإن الاقتصاد العالمي الذي أصبح معولماً، لم يعد خاضعاً لسيطرة الدولة سياسياً؛ بل على العكس من ذلك، أصبحت الدول ذاتها في خدمته. وصارت الدول، بالفعل، تعتمد على وكالات التصنيف الخاصة، التي توجه خياراتها، فيما أفلتت هي ذاتها من أي سيطرة سياسية، ولم يعد لديها من الديمقراطية سوى الإسم - لم يعد الشعب هو صاحب السلطة. وتكاد تكون قادرة على الدفاع عن حدودها - ولكن المال لا يتوقف عندها، إذ إن فرداً أو مجموعة أفراد أصبح لديهم، مع هذه السوق الموحدة، القدرة على أن ينقروا على حواسيبهم الخاصة، لنقل رساميلهم إلى مكان آخر أو الاحتفاظ بها حيث هم في مواقعهم، ومن خلال ذلك يُدفع بلد إلى الغوص أو لا في البطالة والركود، علماً أنهم لا ينعمون بشرعية سياسية؛ ويمكن أن يتسببوا في اضطرابات اجتماعية أو المساعدة على إبعادها. فهم أفراد يمتلكون قوة هائلة، ولا من يسائلهم.

فالإيديولوجية الليبرالية المتطرفة داخل كل بلد أيلا تترك مساحة أكبر للعمل السياسي. شعار الجميع هنا هو: لا خلاص بالخروج من السوق. إنهم يترصدون أي تدخل للدولة قد يكون من شأنه «تشويه المنافسة الحرة» بإدارة الظهر للتوازنات التي كان آدم سميث ومعاصروه يعتبرونها حاصلة تلقائياً؛ حتى إنهم رأوا في ذلك التدخل سبباً للأزمة المالية في عام 2007. وللقيام بذلك، فإنهم يهملون التغييرات الأخيرة الحاصلة في الاقتصاد، وينسون أن كل «المنتجات» ليست ذات طبيعة واحدة. كما أن منطق الاستهلاك ذاته - «المزيد المزيد» - لا يجد من يضعه موضع تساؤل. وبموجب النص التأسيسي الجديد، لم يعد مسموحاً للدولة أن تتدخّل إلّا لتعزيز حسن دوران المنافسة الحرّة، صب الزيت في دواليب الساعة الطبيعية (السوق)، وتسوية النزاعات

الاجتماعية والحفاظ على النظام العام: ولن يكون دورها الحد من السلطة الاقتصادية، وإنما تسهيلها.

ليس القادة السياسيون في البلدان الديمقراطية أكثر من غيرهم من البشر بمنأى عن إغراء المال؛ ولكنهم يجدون اليوم في الإيديولوجية الليبرالية المتطرفة ما يطمئنهم، لذلك تراهم يضعون أنفسهم، بمزيد من الطواعية، في خدمة سلطة المال، على ما تشهد به مختلف الحوادث المعروفة جيداً (في فرنسا، إصلاحات ضريبية مختلفة، قضية ويرث-بيتنكور (Woerth- Bettencourt)، إلخ). أما النتيجة هذه المرة فهي، في جانب، تشكيل نخب سياسية-اقتصادية، ومن جانب آخر، عزل الخاسرين، الذين يشكلون السقط الحقيقي للنظام والمحكوم عليهم بالفقر والازدراء على السواء: فالأُول هم سبب نكبة الآخرين ويحظر على الدولة وآليات التضامن الجماعية مساعدتهم. إن عبادة الأشخاص الفائقي القدرة (سوبرمان) مناسبة تماماً للمنطق الليبرالي المتطرف.

إن هذا التغيير هو، بمعنى من المعاني، أكثر جوهرية حتى من ذلك الذي فرضته الثورة الفرنسية، حيث حلت محل سيادة العاهل مجرد سيادة الشعب؛ وتقول الليبرالية المتطرفة بسيادة يد القوى الاقتصادية المتجسدة في إرادة الأفراد على السيادة السياسية، بغض النظر عن طبيعتها. ثمة في ذلك، ما يشكل انتهاكاً - للمفارقة - لمبدأ الفكر الليبرالي الأساس، ألا وهو الحد من سلطة ما بواسطة أخرى. وعلى هذا الأساس نرى ان الليبرالية الكلاسيكية تستند إلى تجانس الجسم الاجتماعي: المصلحة المشتركة لا تتطابق على الدوام مع المصالح الخاصة، وتقول بالحد من فعل الإرادة العامة بواسطة الدفاع عن الحريات الفردية، والعكس أيضاً صحيح. أما تجسدها الجديد فيقول بالحؤول دون أن تحد الإرادة العامة من تصرفات الأفراد؛ وبسبب عدم اعترافه بوجود مصلحة مشتركة، لا ينظر إلى المجتمع على أنه مجرد مجموع الأفراد المكونة له. وهكذا فقد وجدت أسس الديمقراطية في ذلك ما يقوضها. نحن ندين بحق الأنظمة السياسية حيث الحياة

الاجتماعية تخضع لسيطرة إيديولوجية: دينية، كما هو الحال في الأنظمة الثيوقراطية؛ وعقائدية، كما الحال في الأنظمة الشمولية. ولكن يبدو أننا لا نرى أي غضاضة في أن يسود وضع يفرض فيه مبدأ السوق غير المحدود سيطرته الحصرية. وعلى غرار ما كتبه المعلق الأميركي بنيامين باربر (Benjamin Barber): «عندما يتعلق الأمر بأسواق لها السيطرة الكلية، ودعاية مهيمنة في كل مكان، واستهلاك يتمتع على الدوام بشرعية دنيوية خاصة به، نطلق على هذا الوضع اسم الحرية[55]».

في وجه القوة الاقتصادية الهائلة التي يملكها الأفراد أو مجموعات الأفراد من أصحاب الرساميل الهائلة يتكشف أن السلطة السياسية غالباً ما تكون ضعيفة جداً. في الولايات المتحدة، سمحت المحكمة العليا، باسم حرية التعبير غير المحدودة، بتمويل مرشحين في الانتخابات تحبذهم الشركات. وقد اضطر رئيس البلاد، وهو بالتأكيد واحد من أقوى الرجال في العالم، للتخلي عن ترقية إصلاح منصف للضمان الصحي، وتنظيم نشاط البنوك، والحد من الأضرار البيئية الناجمة من نمط حياة مواطنيه... والحال فإن المريض الذي لا طاقة له على تحمل تكاليف الرعاية الصحية، ليس إنساناً حراً، وكذلك الإنسان يطرد إلى قارعة الطريق بسبب عجزه عن سداد قرضه المصرفي السكني. ويؤدي ذلك إلى المفارقة التالية: إن حرية الأفراد التي رفض باسمها أي تدخل للدولة أصبحت تواجه ما يقيدها في الحرية غير المحدودة الممنوحة للسوق والشركات.

وتبرر الليبرالية المتطرفة مطالبتها بالمبادرة الحرة غير المحدودة، والإتجار وإدارة المرء لرساميله، ليس بالدفاع عن الحق في الأنانية، ولكن بالتأكيد على أن هذه الحرية هي الطريقة الأنجع لإثراء المجتمع برمته. إنها تعارض أي إجراء ضبط من قبل السلطات العامة لأنه، وفاقاً لأنصارها، سوف يؤدي إلى إفقار جميع السكان. فهل التجربة تؤكد هذه النظرية يا ترى؟ يدعونا فلاهو إلى التأمل في مثالين. الأول هو تجارة الرقيق بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر. وهذه تتوافق مع متطلبات الكفاءة الاقتصادية،

حيث إن «التجار الأوروبيين كانوا يجلبون للأفارقة سلعاً في مقابل سلعة أخرى يقدمها لهم هؤلاء الأخيرون بدورهم. ولقد قامت السفن الأوروبية بنقل هذه السلعة إلى الجانب الآخر من المحيط الأطلسي، حيث كان يعاد بيعها بربح. هذه السلعة كانت تستخدم عندئذ لإنتاج السكر ليباع في أوروبا، حيث كان الطلب عليها قوياً. وبفضل هذا التقسيم الدولي للعمل الناتج من لعبة العرض والطلب الحرة، فإن التجار الأفريقيين والمنتجين في منطقة البحر الكاريبي وأميركا، والممولين، وأصحاب السفن والمستهلكين الأوروبيين، كانوا جميعاً يجدون ضالتهم[56]».

مع ذلك، وبالمقابل لهذا المثل، فقد يتردد المرء في القول، كما فعل ميلتون فريدمان (Milton Friedman)، التلميذ الحديث لباستيا، في شأن النظام الليبرالي المتطرف، إنه «يجلب الانسجام والسلام في العالم». وإذا كانت هذه التجارة قد توقفت ذات يوم، فذلك لم يحدث تحت تأثير الحرية التي تتمتع بها الجهات الفاعلة في هذه التجارة، ولكن بفضل التدخل، لأسباب أخلاقية وسياسية، من قبل الجهات الفاعلة الأخرى في الحياة الاجتماعية، وأخيراً من قبل الدول ذاتها، وبالتالي الإرادة العامة. لقد ضمن حظر الاتّجار بالرقيق الحرية للعبيد، أما حرية التجار فضمنها عدم وجود تشريعات ملزمة لهم حيث إنهم أقوى بكثير من العبيد. أما المثال الثاني فيتعلق بالبيئة. هناك قليل من الترجيح في أن تكون الجهات الفاعلة في السوق حريصة على تقديم حماية البيئة على مصالحها الخاصة من دون قيود من قبل الدولة، - لا سيما وأن الأمر، في كثير من الأحيان، يتعلق ببيئة بلد بعيد أو بمستقبل غير مؤكد، بل لدى المرء أمثلة مضادة لذلك، بما فيه ما يخص بلد صاحب المشروع. ولا يقتصر الأمر هنا، على أن هذا الأخير لا يقْدم تلقائياً على القيام بشيء لحماية البيئة، ولكنه يستخدم، في كثير من الأحيان، سلطته وبعض مكاسبه لإزالة جميع ما يعترض سبيل عمله. على سبيل المثال، في عام 2006، في محافظة ألبرتا النفطية، في كندا، تنبه أحد الأطباء لخطر تزايد نسبة الإصابات بالسرطان التي بلغت 30%. «حلت اللعنة عليه، إذ لاحقته سلطة الصحة الكندية، والإدارة

الاتحادية على "موقفه غير المهني"، مما تسبب في "قلق غير مبرر"[57]». يحق لنا أن نتساءل هنا إن كانت شركة النفط لم تتدخل بشكل مسبقفي هذه القضية...

في نيسان 2010 انفجرت منصة نفطية تعود ملكيتها إلى شركة بي بي (BP) في خليج المكسيك، مما تسبب في أكبر تسرب نفطي في تاريخ الولايات المتحدة؛ فتم، في هذه المناسبة، اكتشاف أن اللجنة الحكومية المسؤولة عن إصدار أذونات الحفر، والمشرفة على شركات النفط، تتألف من أعضاء معظمهم من الموظفين السابقين في هذه الشركات ذاتها! لذلك فالحرية غير المحدودة التي تتمتع بها الجهات الاقتصادية، ليست هي الضمانة لحماية البيئة، وهذا أقل ما يقال في الأمر، علماً أن المسألة تتعلق بالمصلحة العامة. فإذا ما تركت الشركات النفطية لحالها، فإنها تختار مواد البناء الرخيصة، وبالتالي تلك التي لا يمكن الوثوق بها. ليس في الأمر ما يدعو للعجب: بما أن الشركات ليست أفراداً يتمتعون بضمير فإنه لا وازع لديها من الانسياق وراء دافع الربح وحسب. أما كبح هذه الشهية فلا يمكن أن يتأتى إلَّا من مرتبة غير خاضعة للمنطق الاقتصادي.

القرابة المستترة بين الشيوعية والليبرالية الجديدة تسمح للمرء بفهم أفضل للسهولة المذهلة التي حلت بها الأيديولوجية الجديدة محل سابقتها في بلاد أوروبا الشرقية، بعد سقوط الجدار. فقد كانت المصلحة العامة مشوبة بكثيرة من الريبة: لإخفاء الفساد الذي ينخر النظام السابق بادر إلى استحضاره في مناسبات متكررة، بحيث لم يعد أحد يأخذ الأمر على محمل الجد، لا بل نظر إليه على أنه مجرد نفاق. فإذا كان الدافع وراء السلوك هو في كل الأحوال مجرد البحث عن الربح والتعطش للسلطة، وإذا كانت ضراوة الكفاح من أجل بقاء الأصلح هي قانون الوجود الحقيقي (الصلب)، فالحري بالمرء أن يكف عن التمويه، وأن يجاهر بشرعية «شريعة الغاب».

لذا فإن الموالين للشيوعية من أعضاء الجهاز الحاكم السابق، سرعان ما ارتدوا معطف الليبرالية المتطرفة، التي تحولت إلى دين دنيوي، من خلال مطالبتها الالتزام الأعمى بالمسلمات التي قدمتها كحقائق علمية وليس كاختيار طوعي لقيم معيّنة على

حساب أخرى، فضلاً عما اعتمدته من إستراتيجيات روجت لها بها، تذكر بما استخدمته الشيوعية في هذا الصدد للغرض ذاته. إن وجود هذه المزايا المشتركة لا يكفي، بالتأكيد، لاعتبار الليبرالية المتطرفة مذهباً شمولياً، ولو كان بمظهر *ناعم*. ولكن كل ذلك يشير إلى أن الاثنين لا يتعارضان جذرياً كما يدعي أنصار هذا أو ذاك من المذهبين. إن الليبرالية المتطرفة ليست عدواً للشمولية وحسب؛ بل هي أيضاً، أقلّه في بعض من وجوهها، شقيقة لها: صورة معكوسة – ولكن متناظرة. وينقلنا مشروعها من طرف أقصى إلى آخر نقيض، أي من شمولية «الدولة كل شيء» إلى التطرف الليبرالي المتمثل في «الفرد كل شيء»، ومن نظام مبيد للحريات إلى آخر *مبيد للمجتمع*، إذا صح التعبير.

البقع العمياء لليبرالية الجديدة

لقد ورث الليبراليون الجدد سمة أخرى من المفكرين الثوريين، ألا وهي تبني قيم مجردة يفترض بأن لها جاذبية عالمية: وهي الحرية. دأب إدموند بيرك (Edmund Burke)، من خلال دراسة الميل الثوري للمطالبة بقيم عامة، في زمن الثورة الفرنسية (1790)، إلى صوغ تحفظاته المتعلقة بالحرية. ومع أنه يطالب بتبنيها هو أيضاً؛ ولكنه كتب يقول: «لا أستطيع أن آخذ على عاتقي كيل المديح أو اللوم لأي شيء يتعلق بأفعال إنسانية أو شؤونها، وأخذ الشيء ذاته فقط في الاعتبار، بمعزل عن علاقته بما يحيط به، عارياً ومعزولاً عن التجريد الميتافيزيقي». السياسة هنا ليست مسألة متوقفة على مبادئ بمقدار ما هي متوقفة على تطبيقاتها. وفي مجتمع معين، ليست الحرية قيمة وحيدة تستحق الذود عنها، فهي تدخل في تفاعل مع قوى مختلفة وفي تنافس مع غيرها من المتطلبات. بالإضافة إلى ذلك، وهذا أمر ضروري، «عندما يتصرف الإنسان كمجموعة تصبح الحرية *سلطة*. وهذا ما يفسّر أن المتعقلين لا يقدمون على فعل ما إلّا إذا تبين لهم مسبقاً الغرض من وراء هذه السلطة»[58]. في المقابل، لا بد من الحكم على السلطة من خلال

استخداماتها، وليس بصورة مجردة. لا كونستان ولا باستيا أعارا نظرهما للجانب الآخر من الحرية: بانعدام وجود ما يرسم قيداً لعمل أقوم به، سوف أكتسب على الدوام مزيداً من السلطة التي تمارس، سواء شئنا أم أبينا، على حساب الآخرين من حولي. وهم بذلك ينسون القاعدة الذهبية التي صاغها مونتسكيو للحكومات التي تسعى إلى الاعتدال: «لا شرعية لأي سلطة لا يحدها حدّ[59]».

عندما يؤكد باستيا أن أي شخص في بلاده يمكن له الوصول إلى الوظائف كافة، والجميع يمكن لهم دائماً ممارسة مهاراتهم بحرية، إنما يتصور إنساناً مجرداً، محروماً من أصل أو خلفية عائلية أو علاقات اجتماعية، إنساناً لم يوجد مثله قط في ما مضى. ليس الاشتراكيون وحدهم، في زمانه، الذين يخالفون هذا «التجريد الميتافيزيقي» ويقترحون التخلي عن إعلان المبادئ وتقديم المساعدة للفقراء؛ هناك أيضاً نشطاء مسيحيون، حساسون للضائقة الاقتصادية لمعاصريهم. فلنا على ذلك شاهد متمثل بالكاهن الدومينيكي هنري دومينيك لاكوردير (Henri Dominique Lacordaire) الذي ألقى في الفترة ذاتها محاضراته بعنوان *محاضرات نوتردام*، والتي لاقت نجاحاً باهراً. وفي المحاضرة رقم 52 لعام 1848، تصدى لمسألة الحريات الشكلية والحريات الحقيقية بهذه العبارات:

«سلوا العامل إن كان حراً في مغادرة العمل فجْرَ يوم راحته المقرَّر. [...] هل إن هذه المخلوقات، التي ذبلت وتعيش في مدن الصناعة، حرة في حفظ أرواحها من خلال التخفيف من معاناة أجسادها. سلوا العدد الذي لا حصر له من ضحايا الجشع الشخصي وجشع رب العمل، إن كانت حرة في أن تصبح أفضل حالاً». ويخلص إلى القول بهذه الصيغة التي أصبحت شهيرة: «بين القوي والضعيف، وبين الغني و الفقير، وبين السيد والعبد، الحرية تقهر، والقانون يحرر»[60]. وما الحرية التي يطالب بها الأغنياء نيابة عنهم، إلّا وسيلة لزيادة قوتهم داخل المجتمع. لذا فمن الضروري، كما أراد أيضاً أغوسطين، تعيين حد لإرادة الإنسانية؛ إلّا أن لاكوردير، على الرغم من كونه كاهناً،

وجدها ليس في المشيئة الإلهية وإنما في العدالة الاجتماعية والقانون الإنساني، فها قد استُجيب لدعاء بورك (Burke): وضع مطلب الحرية في سياقه للحكم على شرعيته.

هناك تجريد مغالٍ آخر مؤداه تصور المرء للبشر أفراد أنانيين تدفعهم مصالحهم المادية وحدها (توصف في المناسبة بأنها «رشيدة أوعقلانية»). ولكن هل أن الرفاه قد ينجم عن إشباع الرغبات من السلع المادية والسلطة وحده؟ تجري كل الأمور كما لو أن أنصار النيوليبرالية ينزلقون عن غير إدراك من الفكرة القائلة بأن «المنافسة مفيدة للاقتصاد» إلى المبدأ القائل بأن «ما هو مفيد للاقتصاد هو كافٍ لإسعاد البشر». وبذلك، إنما يخفون جزءاً كبيراً من وجود الإنسان، أي ما تشير إليه بإيجاز عبارة «الحياة الاجتماعية». والحال، إن من الواضح استحالة التسليم بـ«طبيعة بشرية» منافية للمجمع أو بفرد يماثل حيواناً أدنى، يُختزل باحتياجاته الحيوية وحدها.

ثمة في أساس الفكر الليبرالي الجديد، في الواقع، أنثروبولوجيا إشكالية تطرح الإنسان على صورة كائن مكتفٍ ذاتياً، متوحد في جوهره، يحتاج، أحياناً فقط، كائنات أخرى من حوله. هذا ما يتناقض مع كل ما جاء به علم النفس، وعلم الاجتماع أو التاريخ، من دون الحديث عن الحس السليم، لنتعلمه عن هوية الإنسان، وهذا ما نلمسه لدى الليبراليين الكلاسيكيينالذين هم على دراية فعلية به، مثال لوك أو مونتسكيو، وآدم سميث أو بنيامين كونستان. ذلك أنه لم يغب عن خلدهم أن الإنسانية تقوم على العلاقة بين البشر. والمذهب الإنساني، الذي يمثل التقليد الفكري الأوروبي الكبير، يتعارض في هذا النقطة تحديداً مع الفردية، بتأكيده على طبيعة الإنسان الاجتماعية من رأسه إلى أخمص قدميه: العلاقة بينهم تسبق بناء الذات، ولا يمكن أن يصير الإنسان إنساناً من دون الاعتراف الذي يلقاه في عيون الآخرين المحيطين به. وبالتالي تفرض على الاستقلالية الذاتية لكل فرد قيود تنبع بالضرورة من حياتنا المشتركة: ليس الفرد وحده مصدر الفعل، بل يجب أن يكون غايته أيضاً؛ ومطلب الكونية بدوره يحدّ من ممارسة

الحرية. ذلك أن مبادئ المساواة والإخاء ليست أقل تأسيساً للديمقراطية من الحرية؛ فإذا نسي المرء طموح ضمان الحرية للجميع فسيكون الفشل مصيره بالذات.

إلى ذلك فإن جميع رغبات الإنسان ليست في مصاف الاحتياجات الاقتصادية، كما هي الحال عندما ننفي اقتصار المجتمع على مجرد مجموعة من الأفراد، كل منهم مكتف بنفسه. إن هايك يطرح جانباً، كتجريدات جوفاء خاوية من معنى، مصطلحات مثل «الخير العام»، «المصلحة العامة» أو «العدالة الاجتماعية» - ولكن ما هو الشيء الأكثر تجريداً من الأفراد، الذين يستحضرهم مجردين من أي بعد تاريخي ومن أي انتماء اجتماعي؟ الشخص - الإنسان لا وجود له في عزلة، فهو مصنوع من لقاءات وتبادلات ماضية، من موروثات واقتراضات، وبالمقدار ذاته من تفاعلاته وتبعياته الراهنة. إن المجتمع الذي يتصوره الليبراليون الجدد يشبه نادياً أعضاؤه متطوعون، وفي وسعهم أيضاً اختيار تعليق اشتراكهم طالما هم يتمتعون بالاكتفاء الذاتي. وعليه تلغى كل إحالة إلى انتماء اجتماعي وثقافي، وكذلك الحاجة إلى اعتراف قادم من أولئك الذين نعيش معهم، ويتم التخلي عن السعي وراء الخير الجماعي - خشية أن يؤدي كل ذلك إلى الشمولية. وفي نهاية المطاف، يؤدي بنا المديح غير المحدود للحرية الفردية إلى خلق كائن وهمي صرف، كما لو كانت الغاية من الوجود هي الانعتاق، على غرار روبنسون في جزيرته البدائية، من أي رابط أو أي تبعية، بدلاً من الانغماس في شبكة كثيفة من العلاقات الاجتماعية، والصداقات وعلاقات المحبة[61]. عندما ينبذ الليبراليون الجدد وضع كوابح لفعل الأفراد، فإنهم يسيرون دونما ضوابط على درب خطّها بيلاجيوس في زمن غابر.

خلافاً لصورة الإنسان التي نجدها في خلفية العقيدة الليبرالية الجديدة، فإنه ليس من نتاج إرادته الذاتية، ولكنه يتكون، دائماً وفقط انطلاقاً من البيئة الأسرية والسياق الاجتماعي اللذين نشأ فيهما. أوضح مثال على هذا الواقع هو اللغة، التي تسبق وجود كل فرد؛ والحال، إن هذا الأخير، إذا لم يكن مغموراً منذ لحظة صرخاته الأولى في

بيئة كلام، سيكون محكوماً عليه بأن يعيش وضعاً أشبه بوضع الحيوان. حيث إن كلّا منا قد تم تشكيله في بيئة اجتماعية نعيش فيها، قبل أن نتمكن من الإتيان بأي فعل نؤثر به في النسيج الاجتماعي. وبطبيعة الحال، فإن فعل النسيج هذا لا يقتصر على اللغة، إذ تضاف إليه مجموعة من القواعد والمعايير التي تسمح لنا ببناء ذاتنا كعضو في مجموعة. كتب رجل القانون آلان سوبيو (Alain Supiot) يقول: «القانون يصنع من كل واحد منا ذاتاً قانونية». و«حتى يكون المرء حراً عليه أن يكون ملتزماً بكلمات توصله بآخرين»[62]. كان لاكوردير على حق في إعطاء الأولوية للقانون على الحرية: إغفال القانون يترك المجال مفتوحاً لتعسف السلطة.

الحرية والارتباط

هناك جدل قديم سبق أن وضع وجهاً لوجه تصورين في شأن مكان ارتباط البشر بعضهم ببعض. ووفاقاً للعقيدة المسيحية، كما فسرها باسكال «كل ما يحثنا على الارتباط بالمخلوقات سيئ، لأنه يمنعنا، إما من خدمة الله، إن كنا نعرف، وإما من البحث عنه إن كنا لا نعرف». باسكال نفسه، وفاقاً لما أفادت شقيقته عنه، كان يعرف أن يكون عطوفاً ومحباً مع ذويه، لكنه كان يبتعد عن الارتباط، سواء أكان هو المبادر إليه أم كان هو موضوعه، حتى إنه أخذ ذلك بودّ على شقيقته، حيث إنها كانت أقل كمالاً منه في هذه النقطة، وكانت تدع نفسها تنساق وراء مشاعرها الإنسانية المفرطة، في نظر شقيقها. و«ليس من العدل في شيء أن يرتبط المرء، أياً يكن الدافع، سواء أكان استمتاعاً أم إرادوياً. إنني قد أخدع أولئك الذين أستثير فيهم هذه الرغبة، لأنني لست غاية أحد وليس لدي ما أشبع ما لديهم من رغبة.»[63].

وفاقاً للمذهب الإنساني الذي جسّده روسو، فإن الإنسان غاية مشروعة للإنسان، وبعكس ما يقال في الارتباط من أنه أنه موقف يؤسف له، فهو ملازم لحالة

الإنسان. وكتب روسو: «بطبيعة الحال، كل ارتباط هو بمثابة عجز: لو كان كل منا لا حاجة له بالآخرين لما فكر في الاتحاد معهم». ولكن نحن على هذه الحال: نولد في العجز، ونموت في العجز، دافعنا على الدوام حاجتنا للآخرين بحثاً عما نسدّ به عجزنا. ولأن الإنسان يأتي إلى الدنيا رفقة عجز خَلْقي فهو بحاجة إلى الآخرين وأن يكون معتبراً وأيضاً «بحاجة للارتباط قلبياً»[64]. غير أن كل صلة تقلص من الحرية.

إن هذا الإعلاء من شأن الارتباط في عالم لم يعد يعتمد على علاقة متميزة مع الله لا يعني بالضرورة القبول استسلاماً، بل تمجيداً، بجميع الصلات المفروضة على الفرد منذ الطفولة وجعل التضامن مع الأسرة والعشيرة والإتنية والعرق، كلها إلزامية... قال مونتيني (Montaigne) بالفعل «إن أكثر العلاقات قيمة، هي التي تعتمد على اختيارنا الطوعي الحر[65]». ولكن كيف أمكن للمرء أن يتخيل أن الحياة المزدهرة المثلى تكمن في «الاستقلال» التام، أي انعدام أي فرض أو ارتباط سواء بالله أم بالإنسان؟ وهذا هو السبب وراء عدم صلاحية أن تكون الحرية غير المحدودة مثالاً للوجود الإنساني – ولا، من باب أولى، أن تكون المنطلق.

في أحد كتاباته السياسية، أكّد بنيامين كونستان ما يلي: «إن استقلال الفرد واحد من الاحتياجات الحديثة». وفي روايته *أدولف*، لاحظت الشخصية الرئيسة من جهتها: «كم افتقد فؤادي إلى هذا الخضوع الذي طالما كانت تثور له ثائرتي في كثير من الأحيان! [...] كنت حراً حقاً، ولم أعد محبوباً: كنت غريباً في نظر الجميع»[66]. لقد اخترق هذا التناقض، أو أقلّه هذا التوتر، كل أعماله: في حين كانت كتاباته السياسية النقدية تدافع بحماسة عن فكرة الفرد المستقل ذاتياً، كان تصوره للإنسان، كما نجده في رواياته، وكتاباته الشخصية أو كتابه العظيم عن الدين، يعطينا فكرة أخرى عن الكائن البشري. إنه يولد في المجتمع، وبالتالي فهو سابق عليه: «إن تنمية الذكاء هي نفسها نتيجة للمجتمع»؛ وهويته علائقية في جوهرها: الإنسان بحاجة دائماً إلى «ارتباط في قلبه»، و«كل شيء يتوقف على الحالة المتبادلة في الحياة»[67]. ولو كان هناك مثال أعلى يستحق أن

تتوق إليه الحياة الخاصة، فهو المحبة أكثر منه الحرية. كما كتب كونستان في رسالة إلى صديقة: «كلمة واحدة، نظرة، مصافحة، بدت لي على الدوام أفضل من العقل كله وعروش الأرض كلها[68].»

5

آثار النيوليبرالية

إلقاء اللوم على العلم؟

أود أن أستعرض الآن، بعجالة أكبر، بعض جوانب حياة الديمقراطيات المعاصرة المثيرة للقلق؛ فمن دون أن تنبع مباشرة من الإيديولوجية النيوليبرالية، نراها تتخذ أهمية جديدة في الإطار المفروض من هذه العقيدة. إن الحقائق في حدّ ذاتها معروفة، وما يعنينا هنا هو مدلولها الشامل. والمثال الذي نورده على المخاطر غير المتوقعة الناتجة من المنطق النيوليبرالي هو حادثة محطة فوكوشيما النووية في اليابان بتاريخ مارس 2011. لأول وهلة، هذه الكارثة، مثل غيرها التي سبقتها، كانت مثالاً على المخاطر التي ينطوي عليها الموقف البيلاجيوسي المعتمد من قبل جزء كبير من البشرية منذ عصر التنوير، حيث إن الإغراء كبير جداً للاعتماد على الاكتشافات التي تنجزها العلوم في العالم المادي، والطلب منها أن تسهّل تلبية جميع رغباتنا. لقد كان من شأن منجزات العقل العلمي، التي استثمرها المجتمع الصناعي، أن تجلب الرخاء والراحة للجميع، لذا كان هذا الطموح ضرباً من الغطرسة أو الغلو، وأقرب إلى الخلاصية السياسية التي أرادت، في الفترة ذاتها، أن تجلب للشعوب البعيدة فوائد الحضارة الأوروبية المفترضة. والحال، بعد الشعور بالنشوة في القرن التاسع عشر، كان من الضروري لمواجهة الحقائق: منجزات التكنولوجيا لا تأتي أكلها بشكل موحد، حتى أنها، أحياناً، مصدر لتهديدات جديدة.

تشكل السيطرة على انشطار الذرة المثال الأوضح لهذا التجاوز الذي يتهدد الإنسانية. لقد وجد علماء الفيزياء أنفسهم في الفترة ما بين الحربين العالميتين، بعد كشفهم لأسرار المادة في مواجهة معضلة أخلاقية كبيرة، بعدما أفضت آثار اكتشافاتهم، في عام 1945، إلى السماح بإبادة عدة آلاف عدة من الأرواح البشرية بفعل قنبلة ذرية واحدة. فهل كان في وسع المرء، مع مثل هذه النتيجة، أن يبتهج للتقدم العلمي، أو الاعتقاد بأنه يساهم دائماً في تقدم الإنسانية؟ وتفاقم الوضع بتأثير الكوارث الناجمة، ليس من تفجير تمّ عن عمد، ولكن جراء بناء مشاريع سلمية يفترض بها خدمة الرفاه العام ألا وهي الطاقة النووية المدنية. لقد أثبتت حوادث ثري مايل آيلاند (Three Mile Island) في عام 1979، وتشيرنوبيل عام 1986، وفوكوشيما عام 2011، أن الاستخدام السلمي للذرة قد يستجر مخاطر من المستحيل التنبؤ أو التحكم بها.

والنتائج الفورية لهذا الحادث الأخير معروفة: تحولت مئات من الكيلومترات المربعة من البلاد المكتظة بالسكان إلى مساحات غير صالحة للسكن، وكذلك البحر وحيواناته التي أصبحت ملوثة، هذا من دون الحديث عن الناس الذين عملوا أو عاشوا في الموقع أيضاً. وإلى ذلك فإن النتائج كان يمكن أن تكون أسوأ بكثير، لو أن تيارات المحيط أخذت اتجاهاً مختلفاً! والنتائج غير المباشرة للكارثة لا تحصى، فهي تبدأ بالتغير في العادات الغذائية في اليابان (الغذاء الطبيعي، مثل الأسماك، والنباتات، صار أول مصدر للخطر) وصولاً إلى قلب سياسة الطاقة، في بلدان أخرى، رأساً على عقب، مثال ألمانيا، اليوم، التي قررت إغلاق محطاتها النووية، لكن ذلك لا يضع حداً للجدل، إذ ينبغي الاستعاضة عنها بأنواع أخرى من محطات توليد الطاقة، والتي قد تكون أكثر تلويثاً للبيئة وتتسبب، أكثر قليلاً بتدهور الأوضاع المناخية لهذا الكوكب...

من الواضح أن استخدام الطاقة النووية ليس المثل الأول على تحسّن التقنية الذي ينطوي على مخاطر لم تكن معروفة سابقاً. بعد كل شيء، عندما أبحر الإنسان بواسطة قارب، فقد واجه مخاطرة غرقه هو بالذات لو غرق قاربه. وكذلك الأمر بالنسبة

إلى كل الذين يستخدمون الطيران، اليوم، من دون أي تردد. وقد يحدث أن تخوننا التقنية، ورأينا ذلك، وبالتالي فإن فرص البقاء منعدمة. بيد أن المرء كان في وقت سابق لا يحمل وزر المخاطر إلّا بنفسه. أما الآن مع محطات الطاقة النووية (أو سوى ذلك، من قبيل القنابل التي تحمل الاسم ذاته) فإنها تطلق عملية من المستحيل وقفها: إن النشاط الإشعاعي الذي يستثار سيدوم أربعاً وعشرين ألف سنة، وبالخلاصة إلى الأبد. إن المخاطر التي أتحملها اليوم سوف تطال ثمانمائة جيل من الأحفاد! كما أنها تقلق، كما رأينا في حادثة مفاعل تشيرنوبيل، المقيمين في بلدان أخرى غير تلك التي اختارت استخدام الطاقة النووية.

وهناك مصدر آخر للطاقة يزداد الحديث عنه أحياناً كثيرة، ينطوي على حالة مماثلة للحالة التي ينجم فيها الضرر من اختيار متعمد: الغاز الصخري الدفين في أعماق الأرض والذي يمكن أن نأتي به إلى السطح عن طريق عمليات تفجير جوفية. والنتيجة هي أن سكان المناطق التي بدأت فيها هذه العملية، يشكون بأن مياه صنابيرهم أصبحت غير صالحة للشرب والمياه الجوفية ملوّثة. وبما أن النفايات مخزنة على السطح فقد تحول الهواء والأرض إلى مصدر خطر أيضاً. وعليه فإن هذه المكونات التي بدا وجودها مؤمناً إلى الأبد، مثل المياه، والهواء، والأرض، ثبت أن وضعها هش، نظراً لتعاظم القدرة المتوافرة الآن بيد البشر. ناهيك عن الآثار غير المباشرة، مثل الانخفاض في أسعار المنازل الواقعة في المناطق الملوّثة، بالنسبة إلى أولئك الذين يملكون منازل استحوذت على مدخرات العمر، بل مدخرات عدة أجيال.

إن الميادين التي لا تعد فيها الابتكارات التكنولوجية ولا تحصى، ميادين واعدة ومثيرة للقلق في آن. لقد استطاع الإنسان من خلال التدخل، ليس كما كان الحال منذ العصر الحجري، في بيئة النبات أو في الانتقاء، وإنما من أجل تعديلها وراثياً بحيث يتم الحصول على تحسين المحاصيل والتخلص من الآفات؛ غير أن الإنسان قد يجازف بالتسبب في كوارث جديدة من خلال ضرب التوازن بين الأجناس الذي يمثل ثمرة

للتعديلات التي استغرقت آلاف السنين.كما وأن ثمة آفاقاً، مغرية ومخيفة على السواء، مفتوحة من خلال التلاعب الجيني بالجنين البشري، والذي سوف يكون من الممكن في يوم من الأيام اختيار جنس الطفل أو درجة الذكاء المرجوة. وبواسطة النانوتكنولوجيا سيصبح من السهولة بمكان إنتاج رجال ونساء مولَّدين إحيائياً ذوي صفات لم يسبق لها مثيل. فهل نحن متيقنون من أن هذا الأمر جيد؟ لا يسعنا إلَّا أن نورد أن ثمة أدوات لا تزال خارج الكائن البشري ليست أقل تأثيراً فيه: يقال إن الهواتف النقالة تتسبب في أورام في الدماغ، كما وأن التفاعل المديد بواسطة أجهزة الكمبيوتر يؤثر بالتأكيد في السلوك الاجتماعي لمستخدميها...

وبنتيجة مجمل هذه الطفرات، فقد ظهرت قبلاً ردود أفعال قوية، وبات ممكناً للمرء القول إن الأهمية التي اكتسبتها القضايا البيئية في النقاش العام ذات صلة مباشرة بتلك الطفرات. كذلكعادت تتصدر الأخبار مسألة انقلاب السحر على الساحر، أي شخصية الساحر المتدرب الذي يطلق قوى لا يمكن له السيطرة عليها كما ورد عند فرانكشتاين العالِم الذي أفلتت صنيعته من سيطرته، وفي أفلام الخيال العلمي، حيث تثور الروبوتات ضد أسيادها. لقد أشار عالم الاجتماع الألماني أولريش بيك (Ulrich Beck) في الثمانينيات من القرن العشرين إلى أن المجتمعات الغربية غادرت «الحداثة الأولى»، أي تلك الحداثة التي كان من المتوقع أن تساهم فيها العلوم والتكنولوجيا في الازدهار والتقدم، لتدخل «الحداثة الثانية» أو «المجتمع المحفوف بالمخاطر»، حيث تعتبر هذه الأنشطة على أنها مصادر الخطر، وحيث تصبح الأدوات المساعدة للإنسان ألدّ عدوٍّ له. في السابق من الأزمنة، كانت الطبيعة منشأ الشر، والأرادة المستندة إلى العلم مصدر الخلاص، أما اليوم فالعكس هو الصحيح: بات ينظر إلى العلم باعتباره خطراً، وإلى الطبيعة باعتبارها مجلاباً للأمل. فهل يعني ذلك أن علينا استخلاص اكتمال الدائرة، وأن على بيلاجيوس الاحتجاب مجدداً أمام أغوسطين باستثناء أن ما حل محل الإرادة الآن هي الطبيعة، وليست النعمة؟

ومع ذلك لا يمكن أن تكون إرادة الإنسان عموماً مسؤولة عن كوارث مثل فوكوشيما، أو تجاوزات أخرى، أي تلك التي تسعى إلى تلبية أفضل لاحتياجات الإنسان، أو دفع تقدم العلم. لقد وقع حادث فوكوشيما كتبعة لزلزال رافقه تسونامي. والحال فإن هذه المحطة بنيت على موقع خاص - على شاطئ البحر، في منطقة شديدة التعرض للزلازل، وليس بعيداً عن المدن الكبرى - توفيراً لسهولة أكب؛، وفي نهاية المطاف، لأن هذا الحل كان أكثر فعالية من حيث التكلفة لمصلحة أولئك من متعهدي استثمارها. لم تنجم الكارثة عن انفجار طبيعي غير مقصود (الطبيعة لا تعرف مفهوم الكارثة)، ولكنه نجم من سلسلة قرارات إنسانية؛ إنها في النهاية وليدة اصطدام بين المشغلين من القطاع الخاص وبيروقراطيي الحكومة. إن استخراج الغاز الصخري يدر عائدات ضخمة على أولئك الذين يمارسونه: إنهم يفضلون شراء السياسيين والتعويض على السكان بدلاً من التفكير في الآثار البيئية الطويلة الأجل لعملهم. وينطبق الشيء نفسه على التجاوزات الأخرى ذات الطابع التكنولوجي: ليست الرغبة في المعرفة، ولكن الرغبة في الإثراء هي التي تشكل حافزاً لاستخدام التقانات الجديدة بنحو فوري وغير معتدل، من دون الاكتراث للتبعات التي تسببها لغيرهم من البشر، حاضراً أو مستقبلاً. وهذا ليس وليد الجشع وحده: إن سكرات السلطة تعمي المسؤولين عن هذا الاختيار أيضاً، وكذلك الفخر الذي يجنونه من كونهم يمسكون بمفاتيح مثل هذه القدرة، وبالتالي بالقرار المتعلق بمستقبل عدد كبير من السكان. ولمكافحة مساوئ هذه الممارسات، تبقى الحاجة إلى المعرفة العلمية أمراً لا غنى عنه. لأن عليها يقع عاتق إظهار العواقب التي يخشى منها نتيجة الاحترار المناخي، وما هي أسبابه. وعلى عاتق العلم أيضاً يقع اكتشاف الآثار الحميدة أو الخبيثة للكائنات المعدلة جينياً. لن يتمكن المرء من إحلال العلم محل الطبيعة، إنما إحلال علم أفضل محل علم سيئ: لا يهتم الأخير بأثر اكتشافاته أبعد من اللحظة الآنية والمكان المباشر؛ أما الأول فيأخذ في الحسبان المدة الزمنية والمدى المكاني، وأجيال المستقبل والجوار. إن كارثة فوكوشيما ومثيلات أخرى لم

تقع بسبب تطلع الإنسان لعيش أفضل، ولا لسبر أغوار المادة، ولكن نتيجة منطق النيوليبرالية الذي ينظر إلى الإنسانية ككتلة غير متمايزة من الأفراد هم أنفسهم مختزلون بسعيهم وراء مصالحهم الاقتصادية وحدها.

ليست مهمة حمايتنا من تجاوزات الإرادات الفردية منوطة بالطبيعة. فتماماً كما الكابوس الشمولي لا يفسد العمل الجماعي، فإنّ قنبلة هيروشيما وانفجار فوكوشيما لا يضعان العمل المعرفي موضع شبهة، ولكنهما يتطلبان منا السعي إلى توسيع نطاقه. الأمر الذي يمكن فهمه أيضاً بالمعنى الحرْفي: القوة التكنولوجية للإنسان شأنها ألّا تتوقف آثارها عند حدود بلد صغير ولكن أن تعمل على نطاق قارّي. فإذا وقع حادث في محطة فرنسية للطاقة النووية فهذا يعني مباشرة سكان ألمانيا، كما أن الاحترار المناخي الذي قد تسببه الصناعة الألمانية يجر عواقب لسكان فرنسا. لقد عبرت غيمة سحابة تشيرنوبيل بأمان جميع الحدود الأوروبية، عليه فإن الإرادة الجمعية التي توجه القرارات بالنسبة إلى المستقبل يجب أيضاً، أن تقع على النطاق القاري.

تدهور في حالة القانون

إن إغفال البعد الاجتماعي التأسيسي لكل إنسان ليس خطأ فكرياً وحسب. هناك خطر حقيقي من أن نعتمد، على أساس هذه الصورة المشوهة عما تقوم عليه إنسانيتنا، سياسة قد تجر أيضاً آثاراً مشوِّهة. دعونا نراقب هنا بعض الأمثلة. يميز التقليد الغربي بين نوعين رئيسين من العلاقات الاجتماعية التي تنتج التزاماً، تبعاً لخضوعهما إلى أحكام *القانون* أو إلى أحكام *العقد*. وفي كلتا الحالتين، يمكننا تحديد ثلاث مراتب: *الأنا والأنت* أولاً، شريكان يتفاعلان الواحد مع الآخر - البائع والمشتري، السيد والعبد، المعلم والطالب؛ ثم هناك *الُهم*، الطرف الثالث غير الشخصي (impersonnel)، الضامن لصلاحية الالتزامات. ولكن هذا الأخير لا يلعب الدور ذاته في الحالتين كلتيهما فكما

ذكر سوبيو، المقصود بالقانون «النصوص والكلام الملزم لنا بالاستقلال عن إرادتنا» في حين يشير العقد إلى «أولئك الذين يصوغون اتفاقاً طوعياً مع الآخرين»[69]. في حالة القانون، يحدد الطرف الثالث مضمون الالتزام: ما هو محظور أو مسموح أو قسري، وفي الوقت ذاته ضرورة الامتثال له. أما في حالة العقد، يعين الطرفان محتواه بحرية في حين يقتصر دور الطرف الثالث على ضمان صلاحية العقود: فإذا أخل أحد المتعاقدين بالتزاماته، يعاقبه القانون. هذا يعكس إرادة الشعب، أما ذاك فمشيئة الأفراد الحرة.

يعكس هذا التمييز حقيقة أن بعض المعايير والقيم ليست خاضعة للمساومة بين الأفراد، بما أنها مقرة في وقت سابق، حتى قبل أن يولدوا، وبمعزل عن إرادتهم. الأمر الذي يذكرنا، بدوره، بأن المجتمع لا يمكن اختزاله بمجموع الأفراد الذين ينتمون إليه، على عكس عبارة كثيراً ما تستحضرها رئيسة الوزراء البريطانية السابقة، الليبرالية المتطرفة مارغريت تاتشر: «لا وجود لمجتمع». لهذا السبب، لدينا حقوق ليس بحكم انتمائنا إلى الجنس البشري وحسب – أي ما نسميه حقوق إنسان، ولكن أيضاً (وبخاصة لأن لدينا حقوقاً وعلينا التزامات ناشئة من موقع انتمائنا إلى مجتمع معيّن.

في المجتمعات ما قبل الحديثة، يقع لعب دور الضامن لكل التزام على عاتق التقاليد، وربما من خلال إله واحد أو أكثر. في الكثير من المجتمعات البشرية، حدث تغيير كبير: لقد أوكل هذا الدور الآن إلى المجتمع نفسه (أو «الشعب»)، الذي يختار النظام الذي يحكم بصورة حرة؛ في الممارسة العملية، هذا الدور منوط بالدولة. إن الثقة التي نوليها للدولة (على سبيل المثال، إلى القيمة الثابتة للعملة، أو حتى إلى إمكانية الاستئناف أمام القانون) ليست أكثر عقلانية من الإيمان بالله؛ فهي مفروضة حاجةً: حتى يسير المجتمع، يجب على الجميع أن يؤمنوا بأن شخصاً ما يضمن القواعد التي نعيش بموجبها. وإذا حدث أن اختفى الطرف الثالث الكفيل فسوف نعود إلى عهد الحيوان، أي ما نسميه بشكل غير صحيح «شريعة الغاب»، وهي حالة السيادة للقوة وحدها. النظام الشمولي أقرب ما يكون إلى ذلك: رأس الدولة لا قيد عليه يلزمه

بموجب القانون أو بوعوده بالذات؛ فالاعتبار لإرادته وحدها، كما تتجلى في اللحظة الراهنة. إذا كان المرء يعرّف الهمجية كرفض النظر إلى الآخرين على أنهم بشر يماثلونه، يمكن له أن يرى في هذا العالم المحكوم من قبل السلطة وحدها تجسيداً تاماً للهمجية.

إن أي مجتمع يعرف هذين النوعين من العلاقات المحكومة إما بالقوانين غير الشخصية وإما عن طريق عقد بين الأفراد، ولكنها لا توجد في كل مكان بالنسب ذاتها، وبالتالي، فإن مجال القانون في المجتمعات التقليدية أكثر محدودية بكثير. وحجم المجموعة محدود، الجميع يعرف الجميع، فيجري التفاوض من قبل الجميع على حل النزاع. هناك «الديّة»: في حالة القتل، لا تقدم شكوى أمام العدالة، ولكن يتم الحصول على بقرتين أو عشرة رؤوس من الأغنام تعويضاً... وبالطبع ليس مثل هذا الحل ممكناً في المجتمعات المعقدة والواسعة، كالدول الحديثة الكبيرة: فكما تحل العملة المشتركة غير الشخصية محل المقايضة بين جيران، فإن القانون المجرد يلعب الدور المفترض بموجب الاتفاقات بين سكان القرية ذاتها.

لم يختف هذا التناقض من العالم المعاصر. في سن مراهقتي في بلغاريا كان يساورني، باستمرار، شعور بالسخط لعدم اليقين من إمكانية تطبيق القانون، إذ إن البلغار كانوا جزئياً، بسبب التقاليد «الشرقية»، وجزئياً، هرباً من قسوة الدولة الشمولية، يبدون ميالين إلى التفاوض الدائم: فالمرء لا يعرف قط ما يمكن أن يتوقعه، ولقد كان بإمكانه المرء استثارة ابتسامة على شفتي الموظف العابس بمجرد تمرير «بخشيش» له؛ وكذلك تجاوز العراقيل الإدارية إذا كان له قريب أو صديق لصديق، يمكن أن يزودك بكلمة توصية إلى الشخص المناسب. كان كل ذلك متعباً و محبطاً. فكم كان عظيماً شعوري بالانفراج لدى قدومي للعيش في فرنسا، حيث تسير الحياة وفاقاً لقواعد ثابتة ومعروفة للجميع! صحيح، في المقابل، أن العلاقات الإنسانية تكتنفها مسافة أكبر وبرودة، لكنها كانت مريحة لي. وبعد عدة سنوات، اكتشفت، مع ذلك، أن التباين كان أضعف مما ظننت. وكم كانت كاشفة الزيارة التي تلقيتها من شخصين عرفا عن نفسيهما

بأنهما يعملان في محافظة الشرطة، بمناسبة تقديم طلبي للحصول على الجنسية الفرنسية: عرضا عليّ، مقابل بدل، تسريع طلبي... إذاً، لم تكن العادات البلغارية غير مطبقة في فرنسا أيضاً! إلّا أن هذه الممارسات (التي أود أن أظنها هامشية) تحصل في مجتمع يهيمن عليه القانون، ولا يسمح بالتالي بالتقارب بين الناس ولا بإدخال مزيد من الدفء الإنساني- بل على العكس تماماً.

على مستوى آخر مختلف كلياً، نلاحظ منذ بضعة عقود في الديمقراطيات الغربية تغييراً يتمثل في توسيع مجال العقود والتقليل من القوانين، مما يعني في الوقت ذاته: تقييد سلطة الشعب وإطلاق العنان أكثر لإرادة الأفراد. هذا التحوّل يتجلى خصوصاً في عالم العمل، حيث غالباً ما يشكو أرباب العمل من كثرة اللوائح التنظيمية المعيقة لحرية حركتهم؛ إنهم يفضلون التفاوض على العقد مباشرة مع مستخدَميهم. وتمتد هذه الممارسة أيضاً وصولاً إلى العدالة: عندما يتسبب المرء بالضرر لشخص ما، أصبح بإمكان الطرف الأول التخلص من حكم الإدانة إذا اختار إصلاح الضرر، والتعويض على الشخص المصاب. صحيح أن هذه الطريقة تتيح التخفيف من الأعباء على المحاكم الرازحة تحت جبال من القضايا للبت، غير أن من شأن جريمة ترتكب أن تلحق الضرر ليس بشخص ما وحسب، وإنما تخرق قواعد الحياة المشتركة، وتمزق نسيجاً اجتماعياً، ولا سبيل لإصلاح هذا الضرر عن طريق التعويض. وحده القادر على سداد التعويض يسلم من العقاب أما الفقير فمصيره السجن في نهاية المطاف.

وقد تلقت هذه الطفرة ضربة قوية مع عولمة الاقتصاد، التي لا تخضع، من الناحية النظرية، لأي دولة أو أي قانون، ولذلك تستخدم العقود فقط، وهذه لا تهمها البلدان، فهي تتعامل على الدوام مع أفراد متشابهين، ودافعهم جميعاً يتمثلبالمصالح المادية ذاتها. مع ذلك، ثمة عدم تناسب صارخ بين قوة كل من الشركاء: لا يمكن ضم المتعددة الجنسيات القوية وطالب العمل البطال حقاً إلى الفئة ذاتها، ولم يعد المرء يجد بديلاً عن

الله الضامن المتمثل بالدولة وإنما بالسوق، أي نمط التبادل بالذات الذي أصبح هو الأساس. هنا، تستعيد صيغ لاكوردير كل صوابيتها.

فقدان المعنى

يمكن ملاحظة اتجاهات مماثلة في عالم العمل، حيث إن ما يبذل من جهد، سواء لإنتاج السلع أو لتقديم الخدمات، يردّ على صاحبه عائداً ما ينقسم بالطبع إلى بدل مادي وتعويض معنوي - ليس معبراً عنه ولكنه ليس أقل أهمية - متأتٍ من التوازن النفسي والاجتماعي الذي يحصل عليه. حتى أولئك الذين يعملون وحدهم، بما في ذلك الحرفي أو الفنان، فإنهم يكسبون راحة نفس عائدة إلى شعورهم بأنهم مفيدون؛ حتى أولئك الذين لا يتوجهون في مهنتهم مباشرة إلى الناس، يحصلون على الإشباع نتيجة شعورهم بتأدية مهمتهم بصورة جيدة: جدار مستقيم، باب يغلق كما يجب، إصلاح سيارة وإعادة تشغيلها. ويتعزز هذا الشعور حتى عندما نشارك، كما في معظم الحالات، في عمل جماعي ضمن مؤسسة أو إدارة. الفرد جزء من المجتمع، والاعتراف الذي يتلقاه من زملائه يعزز شعوره بالوجود. وهذه الأوقات التي يعيشها بصورة مشتركة ليست لطيفة وحسب (عندما تكون كذلك...) وإنما هي ضرورية لبناء هويته؛ والمؤسسة لا تنتجها تلقائياً (يمكن للمرء أن يتحكم بالمزاج)، لكنها قد توفر الشروط الموضوعية التي بموجبها يمكن للأفراد أن يجدوا فرصاً لإغناء الشخصية وتطويرها.

إن المعرفة بالإنسان الكامنة في مذهب الليبرالية الجديدة، والتي تقول إن الاقتصاد يهيمن على الحياة الاجتماعية، وإن الكسب المادي يسيطر في الاقتصاد، تمارس تأثيراً قوياً في عالم العمل. وهذا التأثير يعني، على السواء، مكانة العمل بين الأنشطة البشرية الأخرى ومكانة الفوائد الرمزية التي أسلفنا الحديث عنها، داخل العمل. إن الشرط الجديد لفرض أكبر قدر من «المرونة» و«الحراك» لمستخدَمي المنشأة هو مثال جيد

على التغييرات التي تحدث داخل العمل ذاته. وللحصول على أفضل إنتاجية، وحتى لا تسيطر الرتابة والنمطية، غالباً ما تتغير وظائف المستخدمين (المرونة) أو مكان العمل (الحراك)، كونهم يعتقد أنهم، بذلك، سيعملون بنحو أفضل أيضاً؛ وقد يطمحون هم أنفسهم بأجور. وأكثر من ذلك، أصبحت هذه المفاهيم علامة الحداثة والكفاءة، خلافاً للماضوية أو الامتثالية المحيطة؛ وصارت مقبولة من دون السؤال عن تكلفتها الإجمالية. وهكذا، عند فرانس تليكوم، هناك مئات من الكوادر يغيرون وظائفهم كل ستة أشهر. ونتيجة لذلك، شرط المرونة ينسي المرء تلك المهارة المكتسبة خلال الممارسة الطويلة.

أحد الآثار الملازمة للمرونة يكمن في إضعاف الشبكة الاجتماعية التي تكونت على مرّ الأيام، وبالتالي إضعاف هوية الفرد بالذات الذي ينسى أن العمل ليس مجرد مهمة ينجزها، ولكنه أيضاً بيئة حيّة قوامها علاقات إنسانية، وطقوس وشعائر مشتركة والتزامات ومحظورات. أما آثار الحراك، التي تسدد في كثير من الأحيان ضربات أكثر قسوة أيضاً إلى الحياة الأسرية، فهي أشد تدميراً. والنتيجة، أمكن في الشركة ذاتها، فرانس تيليكوم، إحصاء خمس وعشرين حالة انتحار في غضون عشرين شهراً، ناهيك عن الاكتئاب وحالات فشل أخرى. هكذا يتضح للمرء كيف أن شعار «العمل أكثر لكسب المزيد»، الذي أطلقه رئيس الجمهورية الفرنسية، هو تبسيطي ومربك: كسب المزيد أمر جيد، ولكن إذا كان الثمن دمار الحياة الأسرية، والشعور بفقدان المعنى في العمل، وعدم الاعتراف، فمن المشكوك فيه ما إذا كانت اللعبة تستحق كل هذا العناء. والشيء ذاته صحيح في ما يتعلق بمطلب إعطاء الأولوية للعمل على حساب جميع الأنشطة الأخرى التي يؤديها المرء.

فالموظف الـ«جيد» الذي يحصل على ترقية، هو ذلك الموظف المستعد للتضحية بأمسياته حتى يتمكن من المشاركة في الاجتماعات الطارئة، وبعطلاته في نهاية الأسبوع في المنزل لإعداد ملفات لليوم التالي؛ وحياته الأسرية سوف تعاني بالضرورة جراء ذلك. كلا الوالدين، ولكن الآباء، بخاصة، عندما يكون لديهم مناصب مسؤولية، لا يعود في

وسعهم رؤية أولادهم إلّا صبيحة أيام الآحاد. هذا الأمر يطرح مشكلة للمسار المهني للنساء اللواتي هن أقل ميلاً للتضحية بالحياة الأسرية. مع ذلك، بعض النسوة تشجعهن في هذا السبيل. وتساءلت صحفية ألمانية، شغلت مناصب عليا سابقاً، حول أسباب وجود عدد قليل جداً من الشركات في بلدها تضم نساءً في مجالس الإدارة، وتبدي أسفها إزاء ما لاحظته فتقول: «حتى أولئك اللواتي يحملن الشهادات والمفترض أنهن متحررات يخترن، سعياً للراحة، الامتثال لأنموذج الزوجة في المنزل، ورعاية أطفالهن[70]».

مثل هذا الكلام يعني ضمناً أن امرأة تضحي بجزء من حياتها المهنية لإثراء حياتها عن طريق أشكال أخرى من التحرر ليست منعتقة حقاً، أي حرة. وبالتالي يجري الإسقاط على المرأة أنموذج الذكور البالي، أو حتى المسخ، الذي لا يدخل في اعتباره سوى النجاح المهني، وحيث يتم تصور الحرية على أنها غياب الروابط، ومثل حياة عاطفية خاوية. فلا يفهم اختيار النسوة البقاء في المنزل إلّا باعتباره ضرباً من الكسل والجمود، وليس لأنهن يجدن في علاقتهن مع الأطفال مصدر ثراء في الحياة. وأخيراً، فإن شبح «الزوجة في المنزل» يستخدم للحط من قدر «رعاية الأطفال»، كما لو كان ذلك عقوبة حبس، وكما لو كان الأمر على شاكلة «إمّا كذا... وإمّا كيت...» حصراً - في حين ترغب معظم النساء اليوم في العمل والاستمتاع برعاية أطفالهن. وبدلاً من تشويه صورة النساء لما هو في الواقع ضرب من الحكمة، يجب علينا، في نظري، أن نلوم الرجال لإحجامهم عن التماهي معهن، والتخفيف بعض الشيء من الاجتماعات المسائية وتحضير الملفات في المنزل، حتى يتسنى لهم مزيد من التفاعل مع أطفالهم، واعتبار ذلك تجربة استثنائية في ثرائها.

في وسعنا أن نلاحظ أيضاً في هذا السياق كم هو خبيث شعار آخر دارج يقترح وجوب «إدارة الدولة على منوال إدارة منشأة». والمقصود بذلك التعاطي بالخدمات المختلفة التي تقدم من منظور وحيد هو المردود المادي. لقد رأينا بالفعل أن هذا هو مجرد

وجه واحد من وجوه المنشأة، أما وجهها الآخر فهو المردود الرمزي الذي يعود على أولئك الذين يعملون فيها. ولكن، علاوة على ذلك، فإن الدولة ليست مجرد شباك لاستقبال طلبات الخدمات والإرشاد وحسب، إنما تتمتع بقوة رمزية خاصة بها، نظراً لأنها تحتل مكان الله – ليس باعتبارها موضوع عبادة، في الحقيقة، ولكن بوصفها الضامن للشرعية والكلمة المعطاة، التي توفر الاستمرارية داخل المجتمع أيضاً: الناس عابرون لكن الدولة باقية؛ وهي التي قد تهتم في شأن المستقبل الأبعد والقيم غير الملموسة. وفي ما وراء مهامها التنظيمية وإعادة التوزيع فهي توفر إطاراً للحياة المشتركة، والذي يسمح بتحديد موقع الإجراءات اليومية الواحدة إزاء الأخرى. وحتى بتوافر الإرادة الأفضل في العالم، فإن الوكالات الخاصة، والتي تجيز الدولة لها بتأدية وظائف الخدمة الاجتماعية أو المساعدة في التوظيف، لا يمكن لها أن تؤدي هذا الدور الرمزي، ومنح المعنى المضاف، لأنّ الربح ليس غرضها،بل رفاه السكان. هذا الاختلاف في الغايات المرجوة تخص، على السواء، الإدارات والمؤسسات مثل المدرسة أو المستشفى.

تقنيات إدارة

دخل لفظ «إدارة» أو «تسيير» «management» قاموس المفردات الشائع تداولها منذ بضعة عقود، وهو يعني عموماً مجمل تقنيات التنظيم وإدارة (تسيير وتدبير) أعمال المنشآت والمؤسسات، ويهدف إلى جعلها أكثر فعالية. ولكن، في عصر الليبرالية الجديدة، اليوم، ينطبق هذا المصطلح بخاصة على بعض هذه التقنيات التي توجه المنظمة المعنية في اتجاه محدد تماماً. سأعدد بإيجاز، أدناه، بعضاً منها[71].

1. تجزئة المهمة

أصبحت هذه الممارسة شائعة منذ بداية القرن العشرين، حيث شهدت تطور التقنية المفترض فيها تحسين الأداء الوظيفي؛ الألفاظ التي تعيّنها هي ***التايلورية والفوردية***. إن التحليل «العلمي» للحركات اللازمة لإنجاز مهمة من شأنه أن يحدد الحركات المكونة للعمل وتسلسلها الأمثل، ويسمح بالتالي بزيادة الإنتاجية، ومن ثمة الربح. والحال، إن الأمر لم يعد متعلقاً، بعد الآن، بحركات ميكانيكية، على غرار تلك التي خلّدها تشارلي شابلن في *الأزمنة الحديثة*، إذ أصبحت الآن مهمات غير مادية، ويتم تعيين خصائص كل مهمة، بتحديد عددها: فهذه تحدد بأبعادها السبعة، وتلك بخطواتها التسع، والأخرى بمعالمها الأربعين. كل من هذه الجوانب يتمّ تقديمه كوحدة أولية لا تقبل التجزئة، ونحن نميل إلى إعطائها الشكل القياسي. ثمة فائدة مزدوجة من هذه الممارسة: بينما تقسيم المسألة هو إجراء تعسفي، إن لم يكن مزاجياً، فإن بإمكان المرء التحقق تباعاً من البنود، والحصول بالتالي على جدول «موضوعي» لكل أداء؛ ومن خلال هذا المظهر غير الشخصي، تجري المبادرة إلى إعلان الطابع العلمي لهذه العملية.

إن التقنيات التي طبقت في ما مضى في المصانع، يجري تطبيقها الآن على الأعمال المكتبية. وقد تسنى لي الاطلاع، مصادفة، على الممارسات الإدارية في تسيير جماعة محلية كبيرة، تقع في وسط فرنسا. وعلى الرغم من أن الأمر متعلق بمصلحة عامة، فإن هذه الإدارة مسيرة وفاقاً لقواعد تسيير المنشآت، أي الحكم عليها بمقياس رضا زبائنها - لأنه، إذا كان الزبائن غير راضين، تصبح المنشأة في خطر! وللقيام بذلك، فإنها تستخدم أربع شهادات من منظمات دولية *لتوصيف الجودة*، وهو نوع من ملخص لمتطلبات العملاء المعتادة، وتتعلق بما يلي: 1) نوعية الأداء في العمل؛ 2) صحة المشاركين وسلامتهم؛ 3) البيئة؛ 4) الأخلاق. على كل مستخدم أن يضمن امتثال عمله للمواصفات التي وقّع عليها صاحب العمل، وتسجيل النتائج في جداول إجمالية.

بالإضافة إلى ذلك، تتم مراقبة كل لائحة مواصفات من قبل موظف آخر عمله الوحيد المراقبة («السيد جودة» «السيدة بيئة»، «الآنسة أخلاق»)، وهذه «المرجعيات للجودة» بدورها تعمل تحت إشراف اثنين من نواب المدير، وظائف أخرى بدوام كامل. إن امتثال الأعمال المنفذة لشهادات المواصفات يخضع في نهاية المطاف، وعلى فترات منتظمة، لتقويم من قبل هيئة خارجية، هو المصرف التجاري أو مكتب استشارات وتدقيق حسابات.

يضاف إلى هذا التنظيم الشامل مجموعة *قيم* يتوقع من جميع الموظفين التقيد بها وتذكر بها لوحات مركزة في الأماكن العامة: 1) نوعية الخدمة المقدمة؛ 2) احترام الشخص؛ 3) الأنموذجية؛ 4) المشاركة. مخالفة هذه القيم تؤدي إلى خلل، فيجب الإبلاغ عنه. ثم أخيراً، تضاف إلى شهادات المواصفات والقيم، ***الأهداف*** المحددة لكل مستخدم، على سبيل المثال: 1) تقديم الملفات في المواعيد النهائية؛ 2) إرسال طلبات التمويل في المواعيد المحددة. كما وأن المرء يلقى تشجيعاً، في الوقت ذاته، على تحديد أهداف إضافية، ذاتياً. فإذا أنجزت الأهداف، مئة في المئة، يمكن توقع مكافأة تفوُّق في نهاية السنة.

يبدو أن هذه التجزئة مستوحاة أحياناً من الألعاب الإلكترونية (أو أجهزة الكمبيوتر)، حيث يقتصر كل تعقيد على سلسلة من الخيارات التي يتوجب الإجابة عنها بنعم أو لا. إذا تمت العملية بنجاح، يمكننا أن نتصور حلول الآلة قريباً محل الإنسان، تقريباً كما حدث الأمر في ما يتعلق بالحركات الميكانيكية الصرف، وهي قابلة لإعادة الإنتاج، مثلما هو الحال في تحصيل جعالة الطرق السريعة. إلّا أن هذه المسألة تختلف هنا عن كونها عملاً يديوياً: لئن كان هناك اعتماد للتايلورية، فهي ذات صلة بحركات العقل، وليس تلك الخاصة بالجسد. وكما هو محدد في التعليمات المصاحبة لكل شهادة، فإنها تضع المتطلبات ولكن ليس كيفية الوفاء بها، تاركة المجال بالتالي «لكثير من حرية المبادرة والمرونة أثناء التنفيذ». عليه فإن الأثر الكلّي لهذا الأسلوب هو ميكنة العمليات

العقلية: لم يعد المرء بحاجة للتفكير، إذ يكفيه الامتثال لطقوس. وهكذا تصبح العقلانية الإجمالية غير مفهومة من قبل المنفذين في القاعدة.

2. موضوعية النتائج

تستند هذاه الميزة الثانية إلى الأولى: عندما تجزأ المهام، تتحقق إزالة كل أثر للحكم الذاتي. ولهذا السبب، فإن العلاقة المباشرة بين الرئيس والمرؤوس وبين المعلم والتلميذ تنحو نحو حلول الروائز محلها، حيث يمكن للمرء إعطاء الإجابة الصحيحة بوضع إشارة في الخانة المناسبة، وبالردود على الاستمارات. هذه الكلمة الأخيرة تشير بوضوح إلى الهدف، وهو فرض شبكة موحدة في جميع التجارب. علاوة على ذلك، لكثرة ما يتم اللجوء إلى ملء استمارات لا يعود لدى المعلمين الوقت لرعاية الطلاب، بشكل فردي؛ وكذلك الممرضات للاهتمام بالمرضى. وهكذا تنعدم العلاقة المباشرة بين الأشخاص ليحل محلها العمل بانفراد، ويحل الوصف الشخصي محل التفسير.

كل شيء يسير كما لو أن لقاء اثنين من الأفراد جسدياً كان يتضمّن نوعاً من التهديد، لأن المرء لا يعرف بالضبط ما يمكن أن يسفر عنه؛ وهذا ما يشير إليه الفيلسوف الأميركي ماثيو كروفورد (Matthew Crawford)، في كتاب غني بالمعلومات عن معنى العمل، على أنه «الحذر من الاعتباطية[72]». يتم التخلص، هنا، من التهديد ولكن، فجأة، من كل الفائدة التي كان يمكن للمرء أن يجنيها من اللقاء أيضاً. وهكذا عندما يحرم الإنسان من الهوية الخاصة، عن طريق اقتصار السلوك على عناصر تقاس بالأرقام، فإنه يصبح مجرّداً من إنسانيته؛ يتطلب معنى، فيُرد عليه بالأرقام. وفي حين هم في حاجة إلى اعتراف، يتم اختزالهم بملفات رسمية.

3. برمجة العقول

يضيف الإنسان إلى البرمجة «الطبيعية» المكتوبة في جيناتنا، برمجة «اصطناعية»، بل اجتماعية. مرة أخرى، يستخدم التشبيه بالكمبيوتر. وقد يقال أيضاً إن تطبيع الأفعال، الذي كان يتسم به المخطط التايلوري لاحقٌ لتطبيع الأشخاص[73]»، أي ما اصطلح، بعض الأحيان، على تسميته ***بالتويوتية*** تيمناً بمصنع السيارات الياباني حيث تم تطوير هذه التقنية لأول مرة. وبذلك تم تجاوز مرحلة: لم يعد يُعتنى بخبرة أداء المنفذين، ولكن بخبرتهم في وجودهم؛ لا تطال التعبئة مهاراتهم وحسب، ولكن شخصيتهم كلها، وعندئذٍ، تميل الحدود بين الحياة المهنية والحياة الخاصة إلى التلاشي.

إذا تمكنا من تشكيل الأشخاص أو برمجتهم، فلا داعي للقلق عندئذٍ من كل حركة يأتون بها؛ ليس المقصود تحفيز سلوكهم ولكن عقولهم – التي ستتمكن من إدارة جميع تصرفاتهم. وعلى الفور يُسأل كل موظف عن التزام أشمل - عقلياً، وليس فقط جسدياً؛ ومع ذلك، يتعلق الأمر بعقل محروم من أي مبادرة، لانغلاقه داخل إطار ضيق. يجب أن لا يعود الفرد دولاباً مهماً في الآلة، ولكن حلقة في دائرة. ومن المفترض أن يشبه كل واحد جهاز كمبيوتر مبرمجاً جيداً، ويصبح واجهة بين الجهازين، وقد يكون ذلك بالمعنى الحرفي حتى. في بعض الشركات، يتابع المسؤول وصول البيانات المسجلة إلى الشاشة (على سبيل المثال، منحنى المبيعات) ويسجل على شاشة أخرى ما هو ضروري من إجراءات وفاقاً لذلك (تعزيز إنتاج معين وخفض آخر). ثمة انطباع لدى المرء أنه بعد وقت قليل، سيصبح التدخل البشري غير لازم حتى في حده الأدنى.

إن النمط اللاشعوري من تجريد الإنسان من إنسانيته الذي يعمل هنا هو ***الآلة***، حتى لو كان الأمر متعلقاً بآلة متطورة للغاية، خلافاً لحالات التجريد من الإنسانية التي عودتنا عليها النظم الشمولية: كان النازيون يختزلون ضحاياهم إلى مرتبة دون البشر، بل إلى مرتبة الحيوان فيستخدمونهم كجرذان تجارب طبية؛ أما الشيوعيون فكانوا

يستعملونهم كعبيد، فيشغلونهم حتى الإرهاق. ولكن هذه الممارسات كانت تعتمد مضافة إلى بعضها بعضاً، لأن النتيجة النهائية هي ذاتها (لن يستغرب المرء إن علم أن ستالين كان واحداً من المعجبين بتايلور). التويوتية تكيّف الأفراد لكنها لا تجردهم من الإرادة: ليس المطلوب تحويلهم إلى روبوتات (مثل شخصيات شابلن)، يجب على الجميع استيعاب أهداف الشركة، وبدلاً من مجرد الانصياع للأوامر، يجب أن يكونوا قادرين على اتخاذ مبادرات للتعامل مع الحالات غير المتوقعة؛ إن من شأن ذلك إعطاء أعوان الشركة الشعور بأنهم يتحملون مسؤوليات حقيقية. إنهم يطلقون أحياناً، على هذه طريقة غير المباشرة في تسيير أفعالهم «الحكامة» أو «الحوكمة»، وهي «تقنية خاصة بتوحيد مقاييس السلوك»[74]: لا قواعد ثابتة، بل تكييفاً يجب أن يحقق النتائج المرجوة.

4. إخفاء التراتبيات الهرمية

غير أنه، على الرغم من هذا المظهر من تزايد منسوب الاستقلال الذاتي الذي يتمتع به كل واحد من الأطراف الفاعلين، وعلى الرغم من كل الخطابات المطمئنة في شأن غياب الهرميات المفروضة، فإن المشاركين في العمل لا يتمتعون بحرية حقيقية: رغباتهم مبرمجة، يتحدثون بعد اليوم مثل الآلات. وإنهم فعلاً أسرى وضعية أنموذجية من الضغط المزدوج: في حين أن النرد مغشوش والأهداف متفق عليها سلفاً، فإنهم يجبرون على أن يكونوا أحراراً - ويفرض عليهم التصرف بشكل مستقل. القيد غير مرئي لأن الجميع اقتنع بأن التصرف على هذا النحو هو في مصلحتهم. وهكذا يحلّ الانضباط الذاتي محل الطرق الريفية التي تنتمي إلى أزمنة الأمس. فكل فرد هو سيد نفسه، أما التعليمات فيشاطرها الجميع كما أن الأوامر لم تعد تصدر عن قادة زجريين، بل عن هيئات لا تعتمد أسلوب الإلزام والقسر: مكاتب استشارات، وتدريب، ومراجعة حسابات. ثمة غياب للقانون، ولكن الضغط أقوى، نظراً لشدة ما هو مخادع، لا سيما أنّ كل مشارك يمارسه على نفسه بذاته، وضميره محكم البرمجة. وبناءً عليه، لم يعد القادة

يعطون مزيداً من الأومر، لكن المستخدم يقيّم من أعلى (الإدارة)، ومن المراتب الجانبية (الزملاء) ومن الأسفل (المستخدمين والعملاء). وأيّاً كانت الطرائق المعتمدة، فإن القرارات التي تطاع ليست معروضة على أنها نتاج إرادة، ولكن كفرض عقلي، ومن طبيعة الأشياء، وقوانين الاقتصاد، والظروف الخاصة بكل حالة.

إن تقنيات الإدارة لا تفضي إلى تحسين أداء المنشآت إلّا تحسيناً هامشياً، مع مضيها في الحط من الحياة الاجتماعية والنفسية لأولئك الذين تطبق عليهم. إن نقلها هذه التقنيات إلى عالم الإدارة ، لم يسفر عن كفاءة أعلى. كما أن نقل تلك التقنيات وتطبيقها على عالم الإدارة ليس أفضل أداءً. والمردود القليل المجني منها، يقابله الإنفاق الجديد اذتي تقتضيه: ستة مناصب إدارية للمراقبة، في الهيئة التي تحدثت عنها، علاوة على النفقات المدفوعة لخبير التقييم الخارجي. إن ملء الاستمارات والجداول يستهلك جزءاً كبيراً من وقت العمل، وبالتالي يدرك المرء أن فرض هذه التقنيات، التي ليست عامة وإنما تشكل اتجاهاً هاماً في عالم العمل اليوم، لا ينبع حقاً من الحرص على ضمان الكفاءة أو الربحية، لأنها تخضع لاعتبارات ذات طبيعة أيديولوجية: إنها تهدف، بحسب عبارات سان سيمون، إلى أن تحل إدارة الأشياء محل حكومة الإنسان، وإلى إزالة عدم اليقين الملازم للنشاط البشري المستقل.

كل شيء في هذه المؤسسات، العامة أو الخاصة، يسير وكأن المرء يفضل تحويل ما يحققه الإنسان العادي تلقائياً إلى قواعد صريحة. في حياته السابقة، كان الموظف يحقق ارتياحه الشخصي من خلال أداء عمله بشكل جيّد، مع محاولته عدم تعريض صحته أو سلامة الجيران، ولا التسبب بتحلل البيئة أو مرافقة أعماله المهنية بالنكات السيئة ذات الطابع الجنسي أو العنصري... حتى أنه كان يحاول إنهاء عمله في الوقت المحدّد! وعليه فإن توضيح حركاته وقوننتها يحرمانه من استقلاله الذاتي ويختزلان دوره إلى مجرد عنصر في الدائرة. ويفضي استخدام تلك المصطلحات بالإجمال إلى إخفاء الحقيقة بدلاً من الكشف عنها، على غرار الصيغ الملتوية والجوفاء التي كان البيروقراطيون السوفيات

يستعملونها في ما مضى. هذا «التوحيد للمقاييس» هو أيضاً تجريد للمرء من إنسانيته. يحلو للمرء اليوم أن يستحضر الجرائم ضد الإنسانية باعتبارها المستوى الأعلى في النطاق الجنائي. والممارسات اللاإنسانية المنتشرة في عالم العمل هي بالتأكيد أقل إثارة بما لا يقاس، وإنها لا تفضي إلى أكوام من الجثث، غير أنها أكثر تكراراً من تلك الجرائم، وتؤدي بدهاء إلى شل إنسانية أولئك المعنيين بها أنفسهم، مما يعيق حاجتهم إلى الحرية والعلاقة الفورية مع الآخرين، والحرص على المصلحة العامة.

لقد ظهرت ردود أفعال عديدة في وجه هذا التطور وعواقبه البالغة الإيلام، مثل حالات الانتحار لدى فرانس تليكوم، وإنّ أشد المشجعين النيوليبراليين يرون في ذلك سبباً لمزيد من الإدانة لدولة الرعاية، حيث إنها دللتهم إلى درجة أصبحوا مواطنين عاجزين عن إبداء أي مرونة؛ وبسبب وضعهم كمتلقين للمساعدة الأبدية تراهم عرضة للوهن في مواجهة التحديات الكبرى. فليتذوق المرء مجدداً طعم البداوة! لقد دفع أنصار التفسيرات النفسية إلى الصدارة مفهوم التحرش والمضايقة: كل الخطأ يعود إلى الرؤساء الذين يستسلمون للتلذذ، المنحرف، بإذلال مرؤوسيهم واضطهادهم؛ فيقتضي العلاج اجتراح تشريع أكثر دقة، لقوننة العلاقات الإنسانية في عالم العمل: يجب أن تتوافر الإمكانية لملاحقة المضايقين والمتحرشين والاقتصاص منهم. قد يتساءل المرء عما إذا كانت المشكلة، بدلاً من كونها نفسية المنشأ، هي مشكلة متصلة بتنظيم العمل ذاته، وأبعد، لتتصل بالإيديولوجية الليبرالية الجديدة التي تكمن وراء ذلك.

إن المنشأة التي لا تجني أرباحاً سرعان ما يفضي بها الأمر إلى الإفلاس، وبالتالي لا سبيل إلى أن تكمن المسألة في التخلي عن الربحية لمصلحة الإغناء الداخلي للموظفين، وإنما في العثور على التوازن الصحيح بين البعدين، لا سيما أن بسط مناخ اجتماعي أفضل يفيد المنشأة من وجهة النظر الاقتصادية. لكن على الدولة أن تلعب دوراً أيضاً، من خلال تشريعاتها، لأنها هي وحدها صاحبة الصلاحية للتصرف بموجب منطق آخر من شأنه الأخذ في الاعتبار المدى الطويل، وكذلك موارد البلاد الطبيعية، وصحة سكانها أو

الحاجة إلى الاستثمار في مجال التعليم. لذلك، فإن الإطار الوحيد الفعال للتدخل في أوروبا اليوم، هو نظرياً الاتحاد الأوروبي. وإذا تعذر التوصل إلى مثل هذا الاتفاق، ستكون المنشآت «الحميدة» لبلد ما عرضة للهلاك في مواجهة المنافسة من تلك التي، في بلد آخر، تسعى حصراً وراء المنفعة الفورية. بالمقارنة مع المنشآت في القارات الأخرى، ثمة حاجة، على ما يبدو، لحمائية أوروبية معتدلة ودقيقة إذا أريد الدفاع عن المصنع وحسب، بل أيضاً عن نمط الحياة المعتبر قيماً. ومع ذلك، من المعلوم أن الممارسة في هذا الشأن، هي الآن متخلفة كثيراً عن النظرية.

إن إضعاف مجال القانون، وفقدان المعنى في عالم العمل، وتجريد البشر من الإنسانية لا يمكن تفسيره بالمؤامرة التي يحوكها بعض المتآمرين، من أقطاب الرأسمال الكبير، على الرغم من أن أولئك الذين يستفيدون مادياً هم، لا محالة، الذين في وسعهم تعزيز هذه الطفرات. وقد يقال شيء مماثل ينطبق على التكنولوجيات الجديدة في الإدارة والحوكمة. كل هذه التغييرات هي من تبعات تطور حدث في المجتمع وليس من صنع فرد عن سابق إدراك. ومن الواضح، في المقابل، أن الفضل في إمكان حدوثها، يعود إلى الإيديولوجية الليبرالية الجديدة، من دون الربط آلياً بينها وبين هذه التغييرات التي تلقى بدورها التشجيع منها. هذه التحولاتتبدو منطقية في عالم يتسم بنسيان الغايات – من تنمية البشر، وحياة غنية المعنى والجمال – وبتقديس الطرق - اقتصاد مزدهر، لا يسأل في شأنه ما إذا كان يخدم حقاً مجتمعه، وتُختزل فيه قيمة الشركات بقيمتها في البورصة.

قوة وسائل الإعلام

أصل الآن إلى شكل أخير من الطغيان ضد الأفراد، ليس اقتصادياً هذه المرة، بل اجتماعياً. في تعداد مونتيسكيو للسلطات في الدولة، التي يجب أن تكون مفصولة بحيث تشكل حدوداً متبادلة، لم يحتفظ سوى بثلاث تبعاً لتقسيم بات تقليدياً: السلطة

التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية. في المجتمعات الديمقراطية الحديثة، اعتدنا على إضافة اثنتين من أشكال السلطة سواها: السلطة الاقتصادية وسلطة وسائل الإعلام. إذاً، يتبقى لي أن أقول بضع كلمات حول هذا الموضوع. تقدم حرية التعبير، في بعض الأحيان، لا كقيمة من جملة أمور أخرى، ولكن كأساس حتى، لأي نظام ديمقراطي. وبمناسبة القضية التي تم الحديث عنها، أولاً في الدنمارك، ثم في جميع أنحاء العالم، وهي الرسوم الكاريكاتورية لنبي الإسلام، أمكن للمرء أن يقرأ ما يفيد بأن حرية التعبير تمثل «أول قيمة دنماركية». فهل ينبغي، بناءً على ذلك، رفض وضع أي حدّ لها[75]؟

تصبح حرية التعبير ضرورة واضحة عندما يفكر المرء في المواطن المعزول، والذي تساء معاملته من قبل الإدارة وتغلق في وجهه جميع الأبواب، ولا يعود متاحاً له سوى باب واحد: نشر المظلمة التي وقع ضحية لها، من خلال رفعها على سبيل المثال إلى الصحافة. ولكن بذلك، نقوم بتبسيط مفرط للمهمة. لنفترض بدلاً من ذلك أن الخطاب الطامح إلى حرية التعبير هو الخطاب المعادي للسامية الذي يحمله، درومون (Drumont) أو ذاك المعادل لدعاية تحض على الكراهية أو من شأنها بث معلومات مضللة. ولنفكّر، أيضاً، ليس في الفرد المعزول ولكن في مجموعة وسائل الإعلام المالكة للقنوات التلفزيونية والمحطات الإذاعية، والصحف، التي يمكن أن تسمح لهم بقول ما يشاؤون. وعليه، فإن إفلات عملها من التحكم الحكومي أمر جيد لا شك فيه؛ إلّا أنه لأمر مشكوك فيه أن تكون مجدية تماماً.

مما لا شك فيه أن لحرية التعبير مكانتها بين القيم الديمقراطية، لكن من غير الواضح كيف يمكن أن نجعل منها الأساس المشترك في ما بينها. أنها تمثل شرطاً للتسامح الكامل (لا شيء مما يقال يمكن اعتباره غير مغتفر)، فإذاً هي نسبية تنسحب على جميع القيم: «أطالب بحق الدفاع، في العلن، عن أي رأي، كما بحق الانتقاص من أهمية أي مثل أسمى». ولكن كل مجتمع يحتاج إلى قاعدة قيم مشتركة؛ استبدالها بالقول إن «لدي الحق في التفوه بكل ما يحلو لي» ليس كافياً كأساس لحياة مشتركة... من

الواضح أن الحق في التنازل عن قواعد معينة لا يمكن أن يكون القاعدة الوحيدة التي تحكم حياة أي مجتمع! «ممنوع المنع» قد تكون صيغة لطيفة، ولكن لا يوجد أي مجتمع يمكنه الامتثال إليها.

إلى جانب حرية الاختيار التي تهيئها الدولة للمواطنين، ثمة أهداف أخرى لديها (أو ينبغي أن تكون لديها) متمثلة في حماية حياتهم وسلامتهم البدنية وملكيتهم، ومكافحة التمييز، والعمل من أجل العدالة والسلام والرفاه المشترك، والدفاع عن كرامة جميع المواطنين. في هذا الصدد، فإن الكلمة والأشكال الأخرى من التعبير، شهدت، كما كان يَعرف بورك (Burke) من قبل، قيوداً مفروضة، بسبب قيم أخرى يلتزم بها المجتمع.

إذا أخذت هذه التحفظات على الطابع المطلق لحرية التعبير، على محمل الجد، فهل ثمة ما يجبر المرء على الذهاب إلى الطرف الآخر والطلب بأن يتحكم القانون أو السلطة العامة، بكل شيء؟ وهل المرء محكوم عليه الاختيار بين: إما فوضى الحرية وإما النظام العقائدي؟ لا أعتقد. بل المسألة، بالحري، تكمن في الإعلانأإن حرية التعبير ينبغي أن تكون نسبية دائماً – تبعاً للظروف وطريقة التعبير، وهوية صاحب الخطاب، وهوية الذي يوصّف هذا الخطاب. يستمد تطلب الحرية كل معناه ضمن سياق معين – والحال، إن كل السياقات شديدة التبدل.

أين يدور التعبير؟ لن نقارب، بالمتطلبات ذاتها، كتاباً نشتريه للقراءة (أفعال نادرة وصعبة!)، ومقالاً صحفياً أو مداخلة على شاشة تلفزيونية؛ منشوراً ساخراً وصحيفة يومية مشهوداً لها جديتها؛ وبرنامجاً هامشياً يبث على الكابل ونشرة أخبار الساعة الثامنة مساءً. هناك حادثة صغيرة توضح هذا الاختلاف مقارنة بالصورة: نظم متحف التصوير الفوتوغرافي في مدينة شارلروا، بلجيكا، في خريف 2006 معرضاً لمصور ياباني تخصص في إظهار نساء عاريات مكبلات. أعلن عن المعرض بلوحة كبرى ازدانت بها واجهة المتحف. قام بعض سكان المدينة بالإعراب عن احتجاجهم، فصرح

المدير أنه سيقاوم ولن يدع الرقباء يمرون. ولكن التفاوت بين الحالتين، صور في المعرض وتلك المعروضة في الشارع، بيّن لا لبس فيه: إن دخول المعرض ينطوي على اختيار طوعي؛ أما لرؤية الملصق، فيكفي ببساطة أن يمر المرء عبر هذا الحي.. أما بالنسبة إلى محتوى هذه الممارسة لحرية التعبير، فلنتخيل، للحظة، أننا وضعنا مكان النساء ممثلين لأي «أقلية مرئية»، على سبيل المثال السود: قد يظهر من يعترف بدافع، لا يقاوم لديه، لتصوير سود عراة ومكبلين، وقد لا يثير معرضه الحماسة ذاتها. أخيراً، لنشر إلى هذه المفارقة: إن مشهد نساء مكبلات هو الذي يوضح المطالبة بالحرية...

كيف يمكن للمرء أن يعبر عن نفسه؟ يجب تجنيب المناقشات أو النشرات العلمية أية مراقبة، لأن ذلك شرط للبحث عن الحقيقة (إذا كنا معرضين للعقاب بسبب النتائج التي نتوصل إليها، سيكون بحثنا مشوباً بالعيوب)، ولأن نصوصاً من هذا النوع ليس لها تأثير مباشر يذكر في الجمهور. لذا يمكننا الاعتراض على القوانين التذكارية، التي تحمل على تقديس بعض الأحداث الماضية، وبالتالي لن تمنع، من حيث المبدأ، البحوث المتعلقة بأسس عدم المساواة البيولوجية بين الأعراق أو بين الجنسين (وفي المقابل قد تمنع هذه البحوث من النشر بسبب بطلان العلمية يصدر عن رئيس تحرير – ليس ثمة في الأمر أي حظر).

غير أن حالة الفنان مختلفة، إذ إن الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة ترى أن الإبداع الفني يتطلب حرية مطلقة – ربما تنطوي هذه الصيغة على شيء من المبالغة، لأنها تفترض فاصلاً حاداً بين الفن وغير الفن، أو تحمل في مدلولها حطّاً فريداً من قدر الفن: هناك قرار مسبق في شأن الأعمال الفنية يعتبر أنها تفتقر إلى أي تأثير في حياة المجتمع، بمعزل عما يمكن أن يقال. وللمفارقة، فإن الأنظمة الشمولية، التي تحظر بعض الرسامين وتحرق كتب بعض الكتاب، كانت تكن لأعمالهم قدراً أكبر بكثير من الاحترام. كان سكرتير الحزب الشيوعي السوفياتي، سوسلوف، قد استدعى فاسيلي غروسمان، بعد قراءة مخطوط كتابه، ***حياة وقدر***، حيث إنه اعتبر الكتاب خطيراً على

النظام السياسي فقال له: «لماذا علينا أن نضيف كتابك إلى القنابل الذرية التي يعدّها ضدنا خصومنا؟[76]». لن نترحم عن تلك الحقبة ومحظوراتها؛ ولكن من دون فرض مؤسسة الرقابة، أليس من الجائز أن يناقش علانية التأثير المحتمل لكتاب في ذهن قارئه أو لصورة في ذهن مشاهدها؟

حرية التعبير في الفضاء العام

إذا وضعنا جانباً حالتي العلم والفن، يتبقى لنا أن نتساءل عن الحرية التي تتمتع بها الخطب السياسية التي تدعو بنحو أكثر مباشر إلى عمل ما؛ وتشير القوانين التي تحظر الحض على الكراهية العنصرية أو العنف إلى مثل هذه الخطب. العنصر الأكثر أهمية في هذا السياق هو هوية الشخص الذي يطالب بحرية التعبير وهوية الطرف موضوع المطالبة؛ ما يهم في المرتبة الأولى هو مدى القوة التي يتمتع بها كل من الطرفين. ذلك أنه لا يكفي أن يتمتع المرء بحق التعبير عن النفس، وإنما يجب أن تتوافر لديه هذه الفرصة؛ وفي غيابها لا تعدو «الحرية» سوى كلمة جوفاء. كل المعلومات، وكل الآراء لا تحظى بالسهولة ذاتها من القبول في وسائل إعلام البلاد. والحال، إن حرية تعبيرالأقوياء قد يكون لها عواقب وخيمة على الذين لا صوت لهم. من قبيل ذلك، إذا كان المرء يتمتع بحرية القول إن كل العرب هم إسلاميون، ولا يمكن إدماجهم، وإن كل الزنوج تجار مخدرات، فعندئذٍ لن تتوافر لهم فرص العثور على عمل، أو حتى السير في الشوارع من دون أن يتعرضوا للتفتيش والمراقبة.

هذه المشكلة ليست جديدة، فقد تم رصدها بالفعل في زمن الديمقراطية اليونانية. في هذا الأنموذج من النظام، الأغلبية هي صاحبة القرار في شأن كيفية تسيير الشؤون العامة، في حين أن غالبية المواطنين ليسوا بالضرورة على بينة من الأمور: لكل مخاوفه الخاصة، ولا يعرف جيداً الشؤون العامة، التي تتصف، علاوة على ذلك، بقدر

كبير من التعقيد؛ وهو لذلك يصغي، بطيب خاطر، لنصائح من هم أكثر كفاءة. والحال، يتبين له أن الأكثر كفاءة ليسوا بالضرورة أصحاب معرفة أرقى، ولكن أولئك الذين يستطيعون التحدث بصورة مغرية، أسياد الخطاب: السفسطائيون. إن الديمقراطية تتهددها باستمرار أخطار الغوغائية، والمتفوه البارع قد يفوز في إقناع الأغلبية (ويكسب أصواتهم) على حساب مستشار أكثر تعقلاً، ولكن أقل بلاغة.

هذا التهديد الغوغائي الذي وجد قبلاً في العصور القديمة، قد تفاقم في عصر الحداثة بفضل انتشار وسائل الإعلام: الصحافة، الإذاعة والتلفزيون وشبكة الإنترنت اليوم. إن الدافع الغريزي لفرض النفس بواسطة المهارات البلاغية، بالكلمات والصور، لم يتغير منذ تلك الأزمنة الغابرة، ولكن الأداة الموضوعة في خدمته أقوى بما لا يقاس في أيامنا. من وجهة النظر هذه، فإن الإعلام كما السلاح يشهدان المصير ذاته: لم تزدد شراستنا، ولكن قدرتنا على تدمير المباني والفتك بالأرواح تعاظمت بمقاييس لم تعد تقبل المقارنة بما كان يملكه الرومان والبرابرة القادمون من الشمال. الحركة تتسارع أمام أعيننا: الأسلحة النووية، في جانب، تتوافق، في جانب آخر، مع الرسائل التي تنشرها الفضائيات على مستوى الكوكب بأسره، ويتلقاها الجمهور في غضون الثواني التي تلي بثها. لقد بلغ التغيير، في غضون قرن من الزمن، مدى أكبر مما بلغه على مدى الألفي سنة المنصرفتين. حتى ذلك الحين لم يكن بالإمكان أن نتوجه إلّا إلى مستمعين مجتمعين في قاعة أو في الساحة العامة، أو إلى قراء الصحافة المكتوبة – وهذا تحسن كبير. في أيامنا هذه، يتوجه الإعلام، إلى العلماء فضلاً عن الأميين، بلا تمييز، من كل المنابت، البلدان، وعلاوة على ذلك، فهو فوري باطراد. المصادر متعددة بالتأكيد، ولكن هذا لا يعني أن جميع المصادر لها القوة ذاتها.

نظن أننا نتخذ قراراتنا وحيدين؛ ولكن إذا كانت جميع وسائل الإعلام الرئيسة، ترسل لنا الرسالة ذاتها، من الصباح إلى المساء، ويوماً بعد يوم، فإن هامش الحرية المتاح لنا لتشكيل آرائنا سيكون محدوداً للغاية. إن متطلبات عملنا تستند إلى المعلومات التي

نملكها حول العالم؛ والحال، أنها، أي هذه المعلومات، حتى لو كانت غير مشكوك في صحتها، فقد تم اختيارها وفرزها، وجمعها، وصوغها في رسائل شفوية أو بصرية كي تقودنا إلى هذا الاستنتاج بدلاً من ذاك. ومع ذلك، فإن وسائل الإعلام لا تعبر عن الإرادة الجمعية، ولحسن الحظ: يجب أن يكون الفرد قادراً على إصدار حكم على الأشياء بنفسه، وليس تحت ضغط من قرارات تأتيه من الدولة. ولكن في الحالة الراهنة للأمور، فإنه قد يتلقى المعلومة موحدة وكأنها معدّة ومرسلة من الدولة وإنما بقرار من فرد أو مجموعة أفراد. فمن الممكن اليوم - إذا كان المرء يملك الكثير من المال! - شراء قناة تلفزيونية، أو خمس، أو عشر، مضافاً إليها محطات إذاعية، وصحف، وحملها على قول ما يرغب في قوله، بحيث يدفع مستهلكيها أو قراءها أو مستمعيها أو مشاهديها للاعتقاد بدورهم بما هو مرجو.

بطبيعة الحال، فعلى قطب الإعلام الحرص على تأمين ربحية إمبراطوريته، ولا يمكن أن يكتفي بالتمسك بنشر مواد دعائية وحسب؛ ولكن لا شيء يحول دون خلطها، بطريقة ذكية، بمواد أخرى جذابة بمحتوياتها (الفضائح والجنس والعنف). مع ذلك، فإن النتيجة النهائية تصل به إلى الإقلاع عن السعي للإقناع، وإنما للتحكم؛ لذا، فإن الأمر لا يعود متعلقاً بالديموقراطية، ولكن بنظام حكم النخبة الثرية، وعندئذٍ ليس الشعب صاحب السلطة، بل، ببساطة، المال. فقد صار الفرد المقتدر هو صاحب حرية فرض إرادته على الأغلبية.

آخذ مثالاً على ذلك من الأخبار. لقد تسببت اسبوعية *أخبار العالم* (News of the World) التي تصدر في لندن والمملوكة من إمبراطورية رَبرت مردوخ (Rupert Murdoch) الإعلامية، في فضيحة جراء الأساليب التي تعتمدها في إجراء تحقيقاتها، وبسبب ذلك تعرضت لمساءلة الشرطة. في هذه المناسبة، تعلمنا كيف تتشابك السلطتان السياسية والإعلامية. كان الرئيس الحالي للحكومة البريطانية، ديفيد كاميرون (David

Cameron)، يقضي عطلته على متن يخت مردوخ؛ وكان مدير مكتبه الإعلامي رئيس التحرير السابق للصحيفة الأسبوعية المدانة اليوم.

لقد دفع صحفيوه عشرات الآلاف من الجنيهات الإسترلينية لشرطة سكوتلاند يارد، لقاء الاستحصال على معلومات سرّية، ولكن لقاء بعض الحماية الخاصة أيضاً، لتحقيقاتهم شبه الشرعية. في وقت الانتخابات، ركزت سائر وسائل الإعلام، التي تملكها المجموعة ومن ضمنها الأقنية التلفزيونية، كل نيرانها على المعارضين العماليين؛ وبفضلهم انتصر الفريق المحافظ. هذا لم يمنع مردوخ، في وقت آخر، من إقامة علاقات جيدة مع حكومة العمالي بلير (Blair)، الذي ساند حملته على الإرهاب، إلى درجة أنه كان ينعت علانية بـ«العضو الرابع والعشرين من الحكومة»، وقد كوفئ في المقابل من السلطة السياسية على عديد من خدماته. الإمبراطورية الاعلامية ذاتها، تلعب دوراً قيادياً في الحياة السياسية في الولايات المتحدة، من خلال القناة التلفزيونية *فوكس نيوز* (Fox News).

كمثال آخر على تأثير وسائل الإعلام، نورد التأثير غير العادي الذي تمارسه اليوم القناة التلفزيونية القطرية، الجزيرة، على تطور سياسات الدول العربية. والحال، إن أهمية دورها لا يقتصر على تقديم أخبار غنية وحسب، ولكنها موجهة تبعاً للخط السياسي الذي اختارت القناة الترويج له. وبالتالي، فإن انهيار الاستبداديين العرب مدين لها كثيراً، ولكنها لا تنتقد السلطات الدينية الإسلامية قط، أو المملكة العربية السعودية.

الخطاب العلاني، الذي يمثل سلطة بين سواهها، ولذلك لا بد من وضع حدود له في بعض الأحيان. من أين نأتي بمعيار يتيح تمييز القيد الصالح من القيد الطالح؟ ومن جملة أمور، في ميزان القوة بين المتحدِّث ومن يجري الحديث عنه. ليس للمرء الفضل ذاته إذا كان هجومه موجهاً ضد أقوياء أو إذا كان للإشارة إلى كبش فداء لامتصاص استياء شعبي. إن الصحيفة كيان أضعف بما لا يقاس من كيان الدولة، ولذلك ليس ثمة سبب للحد من حرية التعبير عندما يكون الهدف انتقاد هذه الأخيرة. وعندما يقدِم موقع ميديا

بارت (Mediapart)، في فرنسا، على فضح التواطؤ بين سلطة المال والمسؤولين السياسيين، فلا شيء في ما أقدم عليه يتصف بـ«الفاشية» مهما يقول أولئك الذين يشعرون بأنهم مستهدفون. وبالعكس، عندما تصب الصحيفة، الأقوى من الفرد، زيت هجومها على نار تفضي إلى «سحله إعلامياً»، فهذا يعتبر سوء استخدام للسلطة. لذا فإن حرية التعبير ثمينة، إذا ما مورست كسلطة مضادة. وأما إذا مورست كسلطة، فيجب أن توضع لها حدود.

لقد تبيّن للمرء أن في البلدان التي تخضع فيها وسائل الإعلام العامة لإشراف الدولة، فقد أتاحت التقانات الجديدة فتح إمكانات إعلامية جديدة – بواسطة الاتصال على الشبكات العنكبوتية المتحررة من أي سيطرة مركزية. ومن خلال الفيسبوك (Facebook) وتويتر (Twitter) يمكن أن تتدفق المعلومات إلى الصين، والإفلات من مراقبة المكتب السياسي. وهذا الشكل ذاته من نشر الأخبار يسّر في العام 2011 التبدلات السياسية الجديدة، الجارية في البلدان العربية، في الشرقين الأدنى والأوسط. إذ إن الفرد المعزول عاجز عن الإتيان بأي فعل مجدٍ، ولكن تقاسم المعلومات ساعد في إطاحة الحكومات الطاغية: لا شيء، هنا، من قبيل إساءة استعمال السلطة. أما في ظروف أخرى، فيمكن للوسيلة ذاتها أن تخدم الخضوع: إذا كان كل أعضاء الشبكة يعكسون طائعين آراء شخصية مهيمنة، ستكون النتيجة تعزيز الامتثالية، وليس التحرر من الأفكار المسبقة. وما يشكل وسيلة للتحرر يصبح وسيلة إخضاع بيد المهيمنين.

في أكتوبر العام 2010، أفرج عن مجموعة من الوثائق بواسطة مصدر مستقل عن حكومة الولايات المتحدة: فريق ويكيليكس (WikiLeaks). وقد علم من خلالها كيف ارتكبت خلال احتلال العراق، قد ارتكبت اعمال عنف بجميع أشكاله، وقتل، واغتصاب، وتعذيب، وبلطجة يومية من دون أن تثير ردات فعل تذكر من قبل السلطات المدنية والعسكرية الأميركية، التي كانت على علم بها. كان رد فعل الحكومة الأميركية على هذه الفضائح فريداً: ركزت كل جهد ممكن لاكتشاف مصدر التسريبات

وهوية أولئك الذين نشروها لمقاضاتهم. لقد ألقي القبض على برادلي مانينغ خصوصاً، المصدر المفترض، وعومل كمجرم خطير، بطريقة الإرهابيين المسجونين في غوانتانامو: عانى المضايقات والإذلال والتعذيب النفسي. ومع ذلك، لم تصدر كلمة أسف واحدة عن الأعمال الإجرامية التي اقترفتها قوات الاحتلال الأميركي؛ ولم توجه لأي من مدرائها أية تهمة في أعقاب ما كشف عنه من فضائح. وخلافاً لما قيل في هذه المناسبة، كانت «تسريبات» ويكيليكس خالية من أي طابع «شمولي»: إن الأنظمة الشيوعية كانت ترفع الستار عما يمس حياة الأفراد الضعفاء وليس حياة الدولة.

إن دعاة حرية التعبير غير المحدودة يغفلون هذا التمييز الأساسي بين الأقوياء والضعفاء، مما يسمح لهم بارتداء ثوب الأمجاد. ورئيس تحرير الصحيفة الدنمركية يولاندس بوستن (Jyllands-Posten) التي نشرت عام 2005 مجموعة رسوم محمد الكاريكاتورية، عاد لمناقشة القضية بعد خمس سنوات، وقارن نفسه، بتواضع، بزنادقة العصر الوسيط الذين وئدوا، وبفولتير المهاجم للكنيسة الكلية القدرة، وبالمعارضين لهتلر ما بين الحربين العالميتين أو المنشقين الذين عانوا القمع من قبل النظام السوفياتي. قطعاً، أصبحت شخصية الضحية تمارس الآن جاذبية لا تقاوم! وقد نسي الصحفي، بذلك، أن المدافعين الشجعان عن حرية التعبير كانوا يكافحون ضد أصحاب السلطة الروحية والدنيوية في زمانهم، في حين أنه دافع عن موقف حظي بتأييد حكومة بلده دول غالبية السكان، ولم يكن الهدف من تلك الهجمات القوة المهيمنة في البلاد، ولكن أقلية تعاني التمييز.

إن تعيين حدود لحرية التعبير لا يعني السعي لفرض الرقابة. المسألة هي بالأحرى متعلقة بالدعوة إلى مسؤولية أولئك الذين لديهم القدرة على نشر المعلومات والآراء. والمسؤولية تزيد بمقدار السلطة المتاحة، وينبغي أن تستثير ضبط نفس بشكل متناسب. إن الضغوط أخف وطأة على كتاب بيع منه 5.000 نسخة على جريدة تقرأ من قبل 500.000 قارئ أو قناة تليفزيونية يشاهدها 5.000.000 مشاهد. وللسبب ذاته،

على عضو في الحكومة، ناهيك عن رئيسها، أن يزن كلماته أكثر من زعيم حزب اشتهر من قبل بمواقفه التمييزية ضد الأجانب والكارهة لهم. تبدو القاعدة هنا هي التالية: يجب أن تعاني حرية التعبير استثناءات أقل كلما كانت قدرة المرء المتاحة ضعيفة لأنها سلطة مضادة؛ لذلك علينا التدقيق بمزيد من العناية لا سيما أن الذين يعلنون تبنيها يحتلون بالفعل موقعاً قوياً على الصعيد السياسي أو الاقتصادي؛ عندئذ قد يتسبب ذلك بإساءة استخدام السلطة.

حدود الحرية

الخلاصية السياسية والليبرالية الجديدة، تنبعان، للوهلة الأولى، من اتجاهين مضادين: يشهد الأول على قدرة تدخل الدولة، والثاني على تضاؤلها التدريجي. تسير كل الأمور كما لو أن قوة طرف تأتي للتعويض عن ضعف الطرف الآخر، أو لتمويهه: ثمة في مقابل المسيرة المظفرة للجيوش في الخارج، عجز للدولة على إقليمها الخاص، فيتكون لدى المرء انطباع أن قصف ليبيا، بالنسبة إلى الرئيس الأميركي باراك أوباما، أسهل بكثير من العمل على قبول تحسين الضمانات الاجتماعية في بلاده. ومع ذلك، فإن هذين التحولين عن الروح الديمقراطية، انطلاقاً من مبادئ ينتمي إليها هو بالذات، يشتركان أيضاً في أساس واحد: إنه تصور يرى دائماً إلى الإنسان على أنه يتمتع بالحقوق في كل مكان وزمان؛ بالإضافة إلى ذلك، كلاهما جزء من إرث بيلاجيوس من خلال رفضهما فرض أي حد في جوهرهما، يعيق عملهما، سواء أكان الحد من صنع الدولة أم من صنع الأفراد. المخلاصية السياسية تتضافر إذاً من دون صعوبة مع العقيدة الليبرالية الجديدة، كما هو موضح في كتيب البيت الأبيض الذي سبق ذكره والذي وضع الأساس للتدخل في العراق: حقوق الإنسان مضافاً إليها المبادرة الحرة كانت هي المبررات التي وقفت

وراء اتخاذ القرار في شنها. والحال، فإنه يجب كبح جماح الخلاصية السياسية التي تجلب اليأس مكان الازدهار الموعود، تماماً كما يجب وضع حدود لحرية الأفراد.

يقضي المبدأ الديمقراطي أن تكون جميع السلطات محدودة: والمقصود ليس سلطات الدولة وحسب، وإنما أيضاً تلك التي للأفراد، بما في ذلك عندما ترتدي ثوب الحرية المزركش. نكتة هي حرية الدجاجة بمهاجمة الثعلب لأنها لا تملك القدرة على ذلك؛ حرية الثعلب أمر خطير لأنه هو الأقوى. ومن خلال القوانين والمعايير التي يحددها الشعب صاحب السيادة، فله الحق في تقييد حرية الجميع، لأنها قد تصبح تهديداً. إن طغيان الأفراد هو بالتأكيد أقل دموية من طغيان الدول؛ ومع ذلك فهو، أيضاً، عقبة في وجه العيش المشترك المرْضي. لا شيء يجبرنا على أن نحبس أنفسنا بين اختيار «إما الكل دولة» و«إما الكل أفراد»: نحن بحاجة للدفاع عن الاثنين، فكل واحد منهما يشكل كابحاً لتجاوزات الآخر.

على المرء اليوم أن يأخذ في اعتباره تنامي قوة الأفراد اللافت، ويعطينا الإرهاب مثالاً صارخاً على ذلك، وبخاصة أن التقدم التكنولوجي قد أتاح تصنيع الأسلحة الخطيرة ووصولها إلى مجموعات الأفراد. سابقاً، كانت الدولة، وحتى من بين أقواها، هي وحدها القادرة على تنظيم عملية معقدة مثل انفجارات نيويورك، اسطنبول أو مدريد؛ والحال، فهي اليوم من صنع بضع عشرات من الأشخاص. حتى لو أمكن للاستيعاب أن يبدو قسرياً، وهذا أمر ضروري لضبط الأفراد الإرهابيين، أي الحاجة إلى دولة فعالة يتبيّن أيضاً أنها ضرورية لاحتواء أعمال من صنيع أفراد فائقي القوة في مجالات أخرى، مثل الاقتصاد أو الإعلام لذلك يجب على المجتمع أن يضمن التعددية الإعلامية بنحو أكثر حيوية مما هو حاصل اليوم؛ إذ ليس مسموحاً أن توجد حالة يكون فيها شخص ما رئيس حكومة وصاحب وسائل إعلام عديدة كما هو الحال في إيطاليا. والشيء ذاته بالنسبة إلى العولمة: يزدهر الاقتصاد عندما تتدفق الرساميل، وتتضاعف المبادلات التجارية، ولكن الاقتصاد ليس هو المعنى النهائي لحياة الإنسان. لذا يقع على

عاتق المجتمع ككل أن يخضعه للمتطلبات السياسية والاجتماعية أقرت بصورة مشتركة. كما وأنه ليس المطلوب منع العولمة ولكن اتقاء عواقبها الضارة. من وجهة النظر هذه، يمكن للمرء أن يلاحظ توازياً قائماً بين الدفاع عن حقوق البشر واقتصاد السوق: كلاهما لازمان، وفي الوقت ذاته عليهما أن يتوازنا بواسطة أشكال أخرى من التدخل.

بحكم التعريف، ليس من مجتمع منظم يمنح حرية غير محدودة لسكانه طالما أنه يجهز أنه نفسه بمجموعة من القوانين. والحالة الأقرب إلى هذا الحد الطرفي هي حالة بلد ينعدم فيه القانون، أي تسود فيه الفوضى الشاملة (لفظ «سيادة» لم يعد مناسباً هنا، علاوة على ذلك: بالضبط لأن لا سيادة لشيء في الحالة هذه!)، ولكن هل كان للسيادة وجود ذات يوم؟ قد تكون تلك حالة بلد مزّقته الحرب الأهلية، وبالتالي انهارت فيه كل السلطات المركزية. لذا عندما كتب بنيامين كونستان في نهاية حياته: «أنا دافعت طوال أربعين عاماً عن المبدأ ذاته، الحرية في كل شيء، في الدين، في الفلسفة والأدب وفي الصناعة، والسياسة؛ وعنيت بالحرية انتصار الموقف الفردي[77]»، فإنه يلامس في ذلك الموقف الفوضوي الأنموذج؛ لكنه يحرص كذلك بأن يدرج في هذا «الكل شيء» مجال العدالة والدفاع الوطني. في الطرف الآخر من السلسلة، هناك الأنظمة القمعية والضاغطة في مجالات الأخلاق والسلوك على السواء، كما هو الحال في النشاط الاقتصادي، أنظمة استبدادية، بل شمولية. ولكن كما هي حال الحرية لدى الفوضويين، فإن المحظورات لا يمكن أن تكون حرْفية، وإلّا توقفت جميع أشكال الحياة. سواء هنا أم هناك، فإن المسألة تتعلق بفكرة ناظمة أكثر منها حقيقة واقعة.

أما الأنظمة المعتدلة، فإنها لا تزال تطبق توزيعاً بين الحريات والقيود، الأمر الذي يتيح، من ناحية أخرى، مدخلاً لأن نحدد من بينها، تلك التي تميل إلى اليسار وتلك التي تتعاطف مع اليمين. وبالفعل، لا بد، في نظر الأولى، من منح السلوكيات أقصى حرية؛ الرقابة، المحرمات، وحتى الأخلاقيات، ينظر إليها بعين الريبة وليس مرحباً بها. وبالعكس فإن الحريات الاقتصادية يجب أن توضع لها حدود بتدخل من

الدولة. وبالنسبة إلى الآخرين، العكس هو الصحيح: على الرغم من كونها محافظة على صعيد الأخلاق، تفضل الحكومات اليمينية إعطاء حرية كاملة للأنشطة الاقتصادية الفردية؛ وهذا هو ما تحبذه العقيدة النيوليبرالية. اليسار يشجع حرية انتقال الأشخاص؛ أما اليمين فيشجع حرية انتقال الرساميل. ولكن، بشكل ملحوظ، أيٌّ من الطرفين لم يدع إلى الاثنين، في الآن ذاته، كما لو أن المحظورات على أحد الصعيدين كانت ضرورية للموازنة مع الحريات الممنوحة على الصعيد الآخر. يخلق هذا النهج المتباين أيضاً صعوبات بالنسبة إلى أولئك الذين يعتمدونه: لذلك ليس سهلاً، دائماً، تبرير عدم وجود حرية في مجال ما، بينما يطالب بها في مجال آخر مجاور.

لقد أعطت تجربة الدول الشيوعية الدليل على أن اقتصاداً تتحكم فيه الدولة بالكامل يؤدي إلى الركود والشُّح. والأزمة المصرفية المالية الأخيرة التي عصفت بالدول الغربية قدمت توضيحاً لحقيقة مكمّلة: إذا ترك السوق لحاله فلا ينتج الرفاه العام. ولا يمكننا الاعتماد عليه لضبط الأسعار من خلال المنافسة الحرة: ثمة في الأمر إغفال للاختلافات في الطبيعة بين السلع التي يجري تبادلها، سواء أكانت منتجات العمل أم ثمرة المضاربة، كما بين الدوافع التي تحرك الكائنات البشرية، من أكثرها عقلانية إلى أكثرها جنوناً. ومع ذلك، فإن الدولة لا يجب أن تكون بديلاً عن العملاء الاقتصاديين. إن تدخلها مطلوب على مستوى آخر: إشراف الدولة على ممارسات أولئك العملاء من خلال ضوابط مناسبة، ومن خلال إعادة التوزيع، تضمن التوازن الذي يقتضيه العيش المشترك. كما أن في وسعها أيضاً تشجيع المشاريع على المدى الطويل، والتي لا يرى الأفراد أهميتها الفورية، إذ لن ينعم بثمارها سوى أبنائهم أو أحفادهم، وكذلك الأمر بالنسبة إلى التدابير البيئية المطلوبة.

تفسر العقيدة الشيوعية وجود الإنسان باعتباره صراع طبقات وحتمياً لا يرحم، والنتيجة، انسجاماً مع قوانين التاريخ، سوف تكون مجتمعاً لا طبقياً، والتحرر والازدهار للجميع. أما العقيدة الليبرالية الجديدة فتنفي التأكيد الأول، إذ إنها تفترض

انسجام المصالح بدلاً من التناقض، ولكنها تتمسك بالثاني، نظراً لأنه يحتوي بدوره على قوانين السوق الطبيعية. الإرادة الجمعية من جهة، ورغبات الأفراد من الجهة الأخرى، تساهم في تحقيق هذه الغايات المدرجة في البرنامج دونما تعارض مع أية حدود داخلية. وإذا اختار المرء، في النظر إلى التاريخ، التخلي عن هاتين الرؤيتين السعيدتين، يمكنه أن يشجع حرية الإرادة، كما كان يريد بيلاجيوس، مع وضع حدّ تقف عنده، كما كان يفعل أغوسطين، إلَّا أن هذا الحد لم يعد مرتبطاً بقدرية الخطيئة الأصلية، ولكن بالمصلحة المشتركة، الخاص بالمجتمع الذي يعيش المرء فيه. لقد آن أوان التخلي عن قاعدة كل شيء أو لا شيء العقيمة.

6

الشعبوية وكره الأجانب

صعود الشعبوية

السيادة للشعب، هو ذا المبدأ الأول للديمقراطية، مع أنه، كما التقدم وكما الحرية، يمكن أن يصبح مصدر تهديد لها. هذا ما تكشّف عن التضاد الحالي بين الشعب والجماهير وبين الديمقراطية والشعبوية. بما يتعلق الأمر؟ لنبدأ بوضع قائمة جرد. في العقود الأخيرة، لوحظ في أوروبا ظاهرة سياسية جديدة: تعاظم قوة الأحزاب الشعبوية. لقد تسارع تحول المشهد السياسي منذ نهاية الحرب الباردة، وكأن الحياة العامة لبلد ما بحاجة لأي خصم آخر تُسقط عليه مجموعة المخاوف، ودواعي القلق أو الرفض. وهذا الخصم وجِد في الأجانب، ولاسيما إذا كان هذا الأجنبي من المسلمين، الأمر الذي سيؤدي إلى تفشي ظاهرة كره الأجانب ورهاب الإسلام. وهكذا حل المهاجر، الشخصية المتعددة الأوجه، محل الأيديولوجيا التي شكّلت في ما مضى مصدراً للتهديد. أذكر بإيجاز بعض الأمثلة لهذه العملية التي تأثرت بها جميع بلدان الاتحاد الأوروبي تقريباً. في هولندا، نشر أحد الشعبويين المسعورين يدعى بيم فورتوين (Pim Fortuyn)، كتيباً بعنوان *ضد أسلمة ثقافتنا*، وأسس حزباً للدفاع عن أفكاره. وفي أعقاب اغتياله (من قبل شاب هولندي) في العام 2002، فاز حزبه بـ17% من المقاعد البرلمانية. ووفاقاً لاستطلاع رأي أجري في هولندا بعد مقتله، كانت النتيجة أنه اعتبر أعظم رجل في تاريخ البلاد، قبل رامبرانت وسبينوزا.

وبعد سنوات قليلة، في العام 2007، فرض نفسه خطيبٌ جديد يدعى غيرت فيلدرز (Geert Wilders)، أنتج فيلماً دعائياً معادياً للإسلام، ورفع مطلب حظر القرآن الكريم. منذ العام 2010، ترتبط تشكيلته الحزبية بحكومة البلاد من دون أن تكون عضواً فيها: لو حرم اليمين التقليدي من دعمها لفقد الأغلبية في البرلمان. من وجهة النظر هذه، فإن الوضع في هولندا مماثل لذلك الذي شهدته الدنمارك حتى العام 2011، حيث احتفظت الحكومة اليمينية بالسلطة بدعم خارجي وفره لها حزب الشعب الدنماركي بقيادة بيا كيارسغارد (Pia Kjaersgaard) - حزب يرفع شعار «الدنمارك للدنماركيين» ويصف الإسلام بالسرطان. في بلجيكا، وفي الوقت ذاته، صرح زعيم حزب فلامس بيلانغ («المصلحة الفلمنكية» Vlaams belang) بأن «الإسلام هو العدو رقم واحد، ليس لأوروبا وحسب، وإنما للعالم أجمع». هذا النوع من البيان لا يخلو من تأثير في السلوك اليومي. أذكّر بهذا الخبر الصغير الذي دارت أحداثه في حيّ فورست (Forest) ببروكسل، بينما كان أعوان الشرطة يتولون مهمة حراسة السجن نيابة عن الحراس المضربين في ذلك اليوم. «في الثلاثين من تشرين الثاني/ أكتوبر قام أربعة أو خمسة من أعوان الشرطة الملثمين بضرب سجين واقتادوه إلى الزنزانة حيث أجبر على خلع ملابسه قبل أن ينهالوا عليه بالضرب على ظهره وخصيتيه. ثم أجبر السجين على تلاوة «إن النبي محمد هو شاذ جنسياً» و«والدتي عاهرة»، حسبما جاء في تقرير لجنة المراقبة[78]. وتحدثت الصحافة الفلمنكية للبلاد عن «أبو غريب في فورست» هل كان المثال معْدياً؟

وحزب كريستوف بلوخر الكاره للأجانب، في سويسرا، والذي يتلطى وراء تسمية اتحاد الوسط الديمقراطي، يشبّه في دعايته الأجانب بالأغنام السوداء التي يجب إبعادها خارج البلاد؛ وفي العام 2009، حرض على إجراء استفتاء يحظر بناء المآذن في هذا البلد الجميل. وفي السويد، الديمقراطيون القوميون الكارهون للأجانب والإسلام، قد دخلوا البرلمان في العام 2010.

وفي فرنسا، في العام 2002، وصل زعيم الجبهة الوطنية، جان-ماري لوبان (Jean-Marie Le Pen) إلى الجولة الثانية من الانتخابات الرئاسية، حيث حصد 18% من الأصوات وفوت بذلك الفرصة على المرشحة الاشتراكية للرئاسة. وقد استوقف أحد الروائيين المشهورين انتباه الناس من خلال إعلانه أن الإسلام أكثر ديانة مخادعة في العالم؛ وذهب أحد الصحفيين إلى حد إعلان أنه فخور لكونه كارهاً للإسلام. وفي العام 2011 مارين لوبان (Marine Le Pen)، التي خلفت والدها، تطمح للعب دور رائد في الحياة السياسية الفرنسية، وقد أعطتها استطلاعات الرأي حوالى 20% من نيات التصويت في الانتخابات الرئاسية المقبلة. أما ألمانيا، التي بدت محصنة ضد هذه النزعات، فقد عرفت بدورها مشاعر معادية للمهاجرين. من جهته، نشر الحزب اليميني المتطرف، جوبّيك (Jobbik)، دعاية معادية للغاية للأجانب (ومعادية للسامية أحياناً).

في العام 2009، اجتمع ممثلو هذه الحركات المختلفة في بودابست، حيث قامت الحركات القومية الأوروبية بتأسيس تحالف يفترض به تنسيق أعمالها؛ رئيسها فرنسي. حتى الآن، هذه الأحزاب الشعبوية والكارهة للأجانب لم توصل أياً من تشكيلاتها إلى الحكم في أي مكان؛ ومع ذلك، فإن بعضها يشارك فيه، مثل رابطة الشمال في إيطاليا، أو يشكل دعماً لا غنى عنه لحكومة أقلية، مثل هولندا والدنمارك. وفي فرنسا، هناك أقسام بأكملها من برامجها تتبناها مجموعات أخرى؛ أما في ألمانيا أو بريطانيا العظمى، فالحكومتان اليمينيتان تحمي خلفيتيهما مذكرة باستمرار التهديد الإسلامي. فإذا استمر هذا التحول في المنحى ذاته، سوف تحكم هذه الأحزاب أوروبا في المستقبل.

ليست الشعبوية الحالية انبعاثاً متجدداً للفاشية ناهيك عن النازية. إن معانيها التاريخية تكمن في مكان آخر: يدلّ صعودها الحالي على أن صفحة كبيرة في تاريخ القرن العشرين قد طويت أخيراً. فافتتاح الحرب العالمية الأولى للدائرة وإقفال انهيار جدار برلين لها، وما شهدته من نمو لليوتوبيا الشيوعية ثم استيلاء النظامين الفاشي والنازي على السلطة، واختفاؤهما، هذه الدائرة التي شملت تشغيل الديمقراطيات والشمولية قد

اكتملت الآن. بطبيعة الحال، لا تزال الأنماط التي سادت في حينه مستمرة، ولا نزال نسمع الأصوات الداعية لـ«مكافحة الفاشية» وعدم الوثوق بالـ«الوحش الخسيس» الذي سيبقى قادراً على الإنجاب؛ ولكن هذه الدعوات لم تعد تخدم شيئاً آخر غير إرضاء ضمير أولئك الذين يطلقونها وإثبات وقوفهم بحزم إلى جانب الخير. كلا: وضعت الحرب أوزارها فعلاً، والشعبوية الجديدة ليست انبعاثاً جديداً لطوباويات الأمس. لذا، لدينا مصلحة في وقف مطابقة الماضي على الحاضر، وفي محاولة مراقبة العالم الحالي بدلاً من ذلك.

الخطاب الشعبوي

دعونا الآن نستخلص بعض خصائص الخطابات التي أنتجتها هذه التشكيلات. على الصعيد الشكلي يستطيع المرء تعيين سمتها مستخدماً مصطلح *ديماغوجيا*، التي تعتبر هنا ممارسة تهدف إلى التعرف على اهتمامات العدد الأكبر وإلى تلبيتهم، واقتراح حلول يسهل فهمها ولكن يستحيل تطبيقها. أحياناً، يكون المنطق الذي يؤدي إلى ذلك مضللاً. وهكذا (وأختار أمثلتي من الديماغوجيين الفرنسيين)، يجري التصرف كما لو أنه يجوز بالضرورة تعميم تماثل ملاحظ على صعيد ما، على سواه من الصعد جميعاً. «أفضل أولادي على أولاد الجيران، وأولاد الجيران على أولاد الغرباء. إذن يحق لي أن أسيء معاملة الأجانب وتفضيل مواطني». هذا التفكير يستند إلى الخلط بين المحبة والعدالة: أنا أحب أبناء بلدي أكثر، بالتأكيد، ولكن العدالة هي ذاتها للجميع. أو: «الأعراق البشرية غير متساوية، أنظروا كيف يفوز السود في المسابقات وألعاب القوى، فالمقصود ضمناً: كم أننا أكثر ذكاءً! هنا، يُفترض مسبقاً، بادئ ذي بدء، أن يكون جميع الأفراد ذوو البشرة الدكناء من فئة بيولوجية واحدة، علاوة على أن تجيز تراتبية الأداءات البدنية التراتبية على صعيد الذكاء – هذه العلاقة الترابطية لم تثبت قط.

وأحياناً أخرى، فإن الحل المقترح له ثمن لا يراد الإقرار به: «إذا انتخبتُ، سوف أعطي المزيد من الإمكانيات للشرطة، وأبني سجوناً جديدة، وأعطي راتباً للأمهات الملازمات منازلهن». كلها تدابير عالية الكلفة؛ مع أن الوعود الديماغوجي تشمل خفض الضرائب أيضاً. «إذا انتخبت، سوف أغلق الحدود أمام البضائع الأجنبية المنافسة للإنتاج الوطني». وهذا يعني أن الدول الأخرى بإمكانها أن تفعل الشيء ذاته؛ ولكن ماذا لو فاقت صادرات بلادنا وارداته؟ يرفض الديماغوجية الإقرار بهذا المبدأ الأساسي في العمل السياسي القاضي بأن يكون لكل كسب ثمن؛ وهم، في الوقت ذاته، على استعداد لإطلاق الوعود بالمزيد من الأمن للجميع والحرية للجميع، رافضين الاعتراف بأن تعزيز الثانية يعرّض الأولى للخطر.

الغوغائية قديمة قدم الديمقراطية، واسمها يوحي لنا بذلك؛ ولكنها، كما ذكّرت، تلقت دفعاً هائلاً في العصر الحديث من خلال سبل التواصل الجماهيرية وبخاصة التلفزيون. إن شأن الصحيفة المطبوعة التوجه، أيضاً، إلى الجميع، ولكنها تتيح لنا، أقلّه، التوقف وإعادة قراءة المقال والتفكير. أما نشرة الأخبار المتلفزة فتمر بسرعة وتشجع على استعمال جمل قصيرة وواضحة، وصور مؤثرة ويسهل حفظها. ذلك أن معاصرينا، على ما يبدو، يواجهون صعوبة في التركيز لأكثر من دقيقة واحدة... وفي هذا الصدد، فإن العدوى عامة: وبغض النظر عن الرسالة السياسية المراد إيصالها، من اليسار أو اليمين أو الوسط، فمن المرجح أنها لن تلقى آذاناً صاغية إلّا إذا أحسنا اختزالها في شعار لا ينسى. إن شكل الاتصال يحدد مضمونه: فالتلفزة في حد ذاتها شعبوية، وأولئك الذين نشاهدهم على شاشاتها يميلون إلى أن يصبحوا كذلك. غير أن هذا الميل يبرز أكثر ما يبرز لدى أصحاب الخطابات المتطرف. «ثلاثة ملايين عاطل عن العمل، يعني ثلاثة ملايين مهاجر»: ليس الديماغوجي بحاجة إلى الإفصاح عن الخلاصة، لأن في وسعه الاعتماد على المتفرج في هذا الخصوص - حتى لو كان طرد المهاجرين عاجزاً عن وضع حدٍ للبطالة على الإطلاق. ومن شأن التلفزة أن تشجع الإغواء أيضاً على حساب الحجّة؛

والغوغائي يتمتع بميزة إضافية إذا كان جسده جذاباً ويوحي بالطمأنينة، إذا كان صاحب إلقاء جميل، وإذا كان يعرف كيف يشحذ العواطف أو يضحِك. من دون شخصية كاريزمية سرعان ما يصاب الشعبوي بالإنهاك.

إن الشكل الذي تقدم به الشعبوية هو الغوغائية؛ أما في شأن محتواها، فيتركز حول بعض الثوابت. قبل كل شيء، يرفض الشعبوي الابتعاد عن الهنا والآن، وكذلك عن أفراد بعينهم؛ ويهرب من التجريدات، والمسافات، والزمن، مانحاً الأولوية للملموس من الأمور، والقريب وحتى الفوري منها. هذا في حين أن الديمقراطية المثالية تحاول العثور على الإلهام في ما أطلق عليه روسو اسم الإرادة العامة - تكوين افتراضي لما يمكن أن يلائم، في أي وقت، وبنحو أفضل، الشعب كله -، أما الشعبوي فمن جهته يتوجه للحشد الذي هو على اتصال به: حشد مهرجان في مكان عام، أو حشد يتألف من مشاهدي برنامج متلفز أو مستمعي برنامج إذاعي. ويجد الديمقراطي نفسه مسوقاً للدفاع عن قيم لا تحظى بشعبية، والدعوة إلى بذل التضحيات لأنه يهتم أيضاً بالأجيال المقبلة؛ والشعبوي يلعب على العاطفة المتجلية في لحظة ما، وهي زائلة بالضرورة. والديمقراطي مستعد، باسم المصلحة العامة، للتدخل لمصلحة أقليات البلد؛ أما الشعبوي فيغلّب، بدلاً من ذلك، يقينيات الأغلبية.

الديمقراطي يحترم القوانين ويشجع على تكوين لجان للتفكير، ومجموعات للدراسات، حيث يتاح ما يكفي من الوقت لتقدير إيجابيات الأمور وسلبياتها؛ أما الشعبوي فهو يشعر بالراحة عندما يكون في المجالس التداولية حيث الظهور الحسن، والحديث البليغ، والكلمة الطيبة التي من شأنها أن تحظى على رضى الجمهور وموافقته. في العام 1968-1969، سادت الشعبوية اليسارية في جامعة فينسين الحديثة العهد آنذاك: أتذكر كل تلك القرارات التي اتخذت بالتصويت برفع الأيدي في حمأة الاجتماعات العامة الصاخبة، حيث كان الموقف الأكثر تطرفاً يحظى دائماً بأفضل فرص للفوز. وتجدر الإشارة، إلى أنه على النقيض من ذلك، عندما انكب كوندورسيه على مسألة اشتغال ما

نسميه النظام الديمقراطي، توصل إلى الاستنتاج التالي: «إن ما يطبع المعنى الحقيقي لمصطلح التنوير في كل مرحلة، ليس ما يعتبره عبقري معين أمراً ذا شأن، ولكن ما يدخل في الاعتبار المشترك لمجموعة من الأشخاص المتنورين على أنه كذلك[79]». تستحضر هذه الصيغة في طياتها مخاطر الليبرالية الجديدة – الميل لتغليب منطق الفرد اللامع على حساب المنطق المشترك – بمقدار استحضارها مخاطر ما يمثله صاحب الخطاب الشعبوي. وبدل أن يسعى هذا الأخير وراء الحصول على مشورة الرجال والنساء المستنيرين، نراه يؤْثر الحصول على قبول الحشد الحاضر فوراً.

الكلمات الكبرى، والمثل السامية متروكة هنا للآخرين؛ يدعي الشعبوي أن ما يشغل باله هي الهموم اليومية لكل فرد. ولا تحرك مآسي الشعوب الأخرى فيه ساكناً. وبالمثل، فإن الحلول التي يقترحها لا تحتمل الانتظار على الإطلاق، إذ ينبغي أن تتحقق فوائد التدابير المقترحة خلال الأيام القليلة المقبلة. ولهذا السبب، فإن الشعبوي يفضل الاستمرارية على التغيير الذي يعتبره قفزة في المجهول؛ فهو محافظ أكثر منه إصلاحياً. لذا يفضل النظام على الحريات: المواطن العادي قلما يتمتع بها، في كل الأحوال، في حين أنه يتمتع كل يوم بحماية فضائه وعاداته الهادئة، وبهويته. لذلك يضرب الشعبوي، بنحو منهجي على وتر الخوف، أحد المشاعر الإنسانية الأكثر أساسية. وهو يستقطب غالبية المعجبين به وسط من هم أقل تعليماً نسبياً، ولأن هؤلاء لا يعرفون جيداً البلدان الأخرى فهم ضد «أوروبا» الكيان الأوروبي الموحد وضد «العولمة». جمهوره المعتاد لا ينتمي إلى الفئة الأكثر فقراً، وإنما إلى تلك التي تخشى الاقتراب منها فتُضم عندئذ إلى مجموعة المقصيين، والمستبعدين، والمهزومين.

في ما خصّ الانقسامات التقليدية في الحقل السياسي، لا تدعي الشعبوية صفة اليسار ولا صفة اليمين؛ وإذا صدقنا المتحدثين باسمها فهم يدعون الانحدار من «القاعدة»، والأحزاب اليسارية التقليدية وكذلك الأحزاب اليمينية مرفوضة منها ومصنفة فئة «الأعلى» القليلة الجاذبية. الشعبوية متعارضة مع النخبوية – شريطة أن

تعطي هذا المصطلح الأخير صبغة تحقيرية؛ ورفضها للنخب يضعها في تعارض مباشر مع التقاليد الديمقراطية التي تحبذ تشكيل النخب متوسلة الجدارة. ولكن القوى الأخرى تصنف الشعبوية، عادة، من خارج الحلبة المركزية للحقل السياسي: أقصى اليسار، أو في كثير من الأحيان، في الوقت الحاضر، فئة المتطرفين. هذا هو السبب الذي يجعل منشطي الحركات الشعبوية ينظرون إلى الإنترنت والشبكات الاجتماعية بهذا القدر الكبير من العطف: إن نشر هذه المعلومات يخرج عن أي سيطرة مركزية وعن التوافق الديمقراطي. إنه انتقام الأطراف من المركز، وانتقام التطرف من الاعتدال: التعبير الخاص المتدفق من خلالها ليس خاضعاً للقيود التي تضغط على الخطاب العام. في فرنسا، أنصار الجبهة الوطنية هم الأكثر عدداً بين رواد المواقع المسيّسة.

الحركات المتطرفة تحدد في الحياة العامة للبلاد الشخص المسؤول عن جميع عللها وتوجه صوبه النقمة الشعبية. أما الأحزاب غير المتطرفة، أو تلك المعتدلة، فتعترف بالتعددية، بل هناك تعارض في المصالح داخل المجتمع ذاته وتطمح للتوصل إلى حلول عن طريق تقديم تنازلات خاضعة للتفاوض بدلاً من فرضها بالقوة. هنا، لا يصبح الخصم عدواً، وإنما يسود التعايش معه بدلاً من محاربته. بالنسبة إلى قوى اليسار المتطرف، يعرّف العدو المذنب تعريفاً اجتماعياً: إنهم الأغنياء والرأسماليون، والبرجوازيون؛ ولعلاج المجتمع، يجب علينا التغلب على هؤلاء الأعداء، كما يجب تدفيعهم الثمن، إن لم يكن تصفيتهم (رأينا كيف أن الدكتاتوريات الشيوعية وضعت هذا البرنامج قيد التنفيذ). لم يعد اليمين المتطرف يعرّف بعدائه للشيوعية ولا بعنصريته الصريحة القائمة على أساس الاختلافات الجسدية الواضحة: السمة الأخيرة عانت في التاريخ الحديث سمعة سيئة، وأمّا الأولى فلم يعد لها مبرر وجود. واليوم يعرّف اليمين المتطرف بانحيازه لكراهية الأجانب والتعصب القومي: ويلقى اللوم في كل شيء على الأجانب، أولئك الذين يختلفون عنّا؛ دعونا نطردهم. من وجهة النظر هذه، وعلى الرغم من بعض الاستعارات من المفردات الماركسية، فإن حركة مثل إيتا (ETA) الباسكية

تصنَّف كحركة قومية أساساً، وأقرب سياسياً إلى اليمين المتطرف. ليس هذا هو التأثير الوحيد للخطاب الشعبوي، لكنه واحد من الأكثر خبثاً: عندما يقع قسم من السكان في تناقض مع مبدأ المساواة، ويتم تهميشه تشوَّه سمعته. يتألف هذا القسم من أولئك الذين ينظر إليهم على أنهم عناصر خارجية إما على الصعيد الإداري: إنهم أجانب؛ وإما بسبب خصائصهم الثقافية: إنهم يثيرون الغرابة. هؤلاء الأخيرون قد يكونون من نسل أجانب، أو لديهم مواقف يتميزون بها عن سواهم - على سبيل المثال، تراهم يمارسون الإسلام في بلدان ذات تقاليد مسيحية.

الهوية الوطنية

تؤثر الشعبوية تأثيراً مباشراً على سياسة الدول التي تحكمها أحزاب ديمقراطية تقليدية. وثمة مثل صارخ نجده في فرنسا مع مسألة الهوية الوطنية التي سلط الضوء عليها من قبل الحكومة بين عامي 2007 و2011. وهذا هو المرشح ساركوزي الذي سعى من خلال حملته الانتخابية الرئاسية العام 2007 أن يوقظ الروح الشعبوية، فأطلق فكرة وزارة مكرسة للدفاع عنها؛ وما إن انتخب رئيساً حتى وفى بوعده. في العام 2009، بادرت وزارة الهوية الوطنية (التي كان من الأجدر تسميتها وزارة الشؤون الإسلامية لكثرة ما كان السكان المسلمون شاغله ومصدر قلقه الرئيس) إلى إطلاق «نقاش واسع» كان من شأنه تبيان مضمون هذا المفهوم. وبما أن النتائج لم تكن على مستوى التوقعات، فقد علِّق النقاش من دون أن ينتج أي أثر لمصلحة أحد، باستثناء الجبهة الوطنية التي استفادت من ارتفاع نسبة نيات التصويت لمصلحتها بشكل واضح. في العام 2011، اختفت الوزارة المقصودة.

لتوضيح سوء الفهم الذي يحيط بهذا المفهوم[80]، أود أن نأخذ مثالاً على ذلك أعرفه خير معرفة ألا وهو مَثَلي! أنا واحد من الذين ولدوا في بلد أجنبي، وأصبحوا اليوم *فرنسيين*. ولكن ماذا تعني هذه الكلمة هنا؟

خطرت لي فكرة القدوم إلى فرنسا لأول مرة في العام 1962، عندما تخرجت حديثاً في جامعة صوفيا، وعلمت أن ثمة فرصة فتحت أمامي لقضاء سنة في بلد غربي. لم تكن هناك أية نية للهجرة بصورة دائمة، بل كان المشروع متصلاً بمتابعة دراستي، أي الغوص في وسط أكاديمي أجنبي. ولئن اخترت فرنسا وباريس، فذلك بسبب إغراء صورة مدينة تشكل مفترق طرق للفنون والآداب. ولم أكن وحدي في مثل هذه الوضع، وبطبيعة الحال، لم يجعلني ذلك فرنسياً.

وفي نهاية السنة الأولى من إقامتي في باريس، تعلمت الكثير. كنت قد قرأت عديداً من الكتب التي لا يمكن الوصول إليها في بلغاريا، وامتلك بشكل أفضل اغللغة الفرنسية التي أصبحت لغة حياتي اليومية. لقد بنيت أيضاً صداقات فرنسية – ومن بينهم كثيرون كانوا من أصل أجنبي – ويعود الفضل إلى هؤلاء في اكتشافي لبعض المشاهد الفرنسية. وعلى غرار الكثيرين من الأجانب الآخرين في مثل حالتي، ادعيت أنني أصبحت خبيراً بالعادات الفرنسية: أردت أن أتذوق كل الأجبان بمقدار ما تسمح لي به إمكاناتي (المتواضعة)، تذوق جميع أنواع النبيذ! وبعد ذلك قررت البقاء سنتين إضافيتين للحصول على دبلوم جديد. لكن ذلك لم يجعل مني فرنسياً.

في نهاية تلك السنوات، كنت قد تزوجت بفرنسية، وبدأت أكسب لقمة العيش في فرنسا، وقد تطورت اهتماماتي المهنية أيضاً. كنت أشعر أكثر فأكثر بأنني معني بالنقاش العام الدائر في بلد أصبح بلد إقامتي، والمتعلق بالحياة الأخلاقية والسياسية ويتطرق إلى مواضيع لا يمكن مناقشتها في بلغاريا، حيث كانت جميع مظاهر الحياة العامة تخضع لمراسيم النظام الشيوعي. إن المبادئ السامية التي كنا نتبناها في فرنسا، حتى لو كانت تُنتهك في بعض الأحيان من الناحية العملية، بدت لي الأفضل. كانت دولة القانون أرقى

من الحكم التعسفي والفساد، وكانت حماية الحريات الفردية أفضل من المراقبة الدائمة التي كان يخضع لها مواطنو الدول الشمولية، واحترام كرامة الجميع يناسبني أكثر من العقلية البطريركية القديمة أو الامتيازات التي تستحوذ عليها الطبقة السياسية الجديدة. ولكن كل هذه التحولات الداخلية لم تجعل مني فرنسياً. زد على ذلك، كان هناك بلدان أخرى عديدة يتمتع فيها مواطنوها بالامتيازات ذاتها.

إن اكتساب هوية ثقافية جديدة هي عملية يمكن أن تستمر إلى أجل غير مسمى. مع ذلك فإن سؤال «متى أصبحت فرنسياً؟»، سهل جداً الإجابة عنه؛ يكفي من أجل ذلك أن تتعلق بمواطنيتي - التي، على عكس خياراتي السياسية أو ميولي الثقافية، تدخل في اختصاص الإدارة، وإذاً بشكل غير مباشر، في اختصاص الحكومة والبرلمان. هذا التغيير حدث، بعد عشر سنوات من وصولي إلى فرنسا، في اليوم الذي منحت فيه الجنسية بمرسوم جمهوري. منذ تلك اللحظة ربطتني واجباتي المدنية بهذا البلد أكثر من أي بلد آخر - مقابل الحقوق الجديدة التي منحني إياها. أما بالنسبة إلى هويتي الخاصة، فمن غير المشكوك فيه أنها أصبحت أكثر فرنسية بعض الشيء، ولكنها ليست على هذا النحو حصراً وببساطة. لا أستطيع أن أنسى السنين الأربع والعشرين الأولى من حياتي، والتي احتفظت في داخلي، بفضلها أيضاً، ولا أزال، بنظرة من الخارج إلى فرنسا، أو أعزو إلى ثقافة هذا البلد ما يرجعه بعض من هم من أصول فرنسية إلى الطبيعة (الإنسانية). وبدلاً من الشعور بأنني فرنسي، أشعر أحياناً بأنني من سكان مدينة واحدة أو حي حتى؛ وأحياناً أخرى، على العكس من ذلك، لدي شعور بالانتماء إلى القارة الأوروبية كلها. ما أنا واثق منه، مع ذلك، هو أنني أرفض أن تقرر وزارة أو موظفوها عوضاً عني ما يجب أن أفكر وأعتقد وأحب.

إن وزارة الهوية الوطنية كما النقاش حولها لم يؤديا إلى توضيح هذا الموضوع؛ إلّا أنهما ساهما، من جهة، في جعل ادماج الأجانب وأولادهم أكثر صعوبة، ومن جهة

أخرى، في طمأنة السكان الأصليين بتعيين المسؤول عن كل العلل التي يعانونها في حياتهم. وبذلك تعززت الشعبوية على حساب الديمقراطية.

لتسقط التعددية الثقافية: الحالة الألمانية

منذ خريف العام 2010، نشهد في أوروبا طريقة أخرى لاستحضار «مشكلة» الأجانب: يتعلق الأمر هذه المرة بهجمة منسقة ضد «التعددية الثقافية»، أي تعايش ثقافات عديدة ضمن المجتمع ذاته. وقاد هذا الهجوم رؤساء بعض الحكومات اليمينية، وضبطت سرعته المستشارة الألمانية أنجيلا ميركل، التي قالت في أكتوبر العام 2010: «إن القول إنه سيأتي يوم كل شيء سيصبح عنده على ما يرام باعتمادنا التعددية الثقافية والعيش معاً بجانب بعضنا بعضاً والجميع سعداء - هذا كله قد فشل فشلاً ذريعاً». في شباط العام 2011، انضم إليها عدد من زملائها في بلدان أخرى. وقال ديفيد كاميرون، رئيس وزراء بريطانيا: «باسم تعددية ثقافية انتهجتها الدولة، شجعنا مختلف الثقافات على العيش منفصلة ومعزولة عن بعضها بعضاً، ومقطوعة عن الثقافة الرئيسة [السائدة]. [...] وأعتقد أنه حان الوقت لطي صفحة تلك السياسات السابقة التي فشلت». وتحدث رئيس وزراء هولندا مارك روتّه (Mark Rutte) بدوره عن «فشل التعددية الثقافية» في بلده، وعن الحاجة إلى «إغلاق الحدود في وجه المحرومين». وأخيراً، فإن الرئيس الفرنسي ساركوزي انضم إلى هذه الجوقة مؤكداً «فشل التعددية الثقافية»، ويجب أن يطلب من المهاجرين أن «يذوبوا» في المجتمع الوطني. كيف يجب فهم إجماع رؤساء الدول الأوروبية؟

في ألمانيا، وقبل هذه المداخلات، كان النقاش ملتهباً بعض الشيء حول كتاب تيلو سارازين (Thilo Sarrazin) *ألمانيا تسير نحو حتفها*. لقد حظي المؤلِّف، وهو موظف كبير في البنك المركزي وعضو في الحزب الديمقراطي الاجتماعي، بترويج

استثنائي: نشرت مجلة *دير شبيجل* (Der Spiegel) الأسبوعية على خمس صفحات الملازم النهائية من الكتاب المعدة للطبع، التي تحتوي على المقاطع الأكثر إثارة للقلق؛ والجريدة الشعبية (التابلويد) بيلد (Bild) فتحت للمؤلف طوال أسبوع صفحة يعرض فيها آراءه. لقد فاقت النتائج كل التوقعات: في شباط العام 2011، بلغت مبيعات الكتاب 1.2 مليون نسخة، والرقم كان استثنائياً جداً. وأظهر استطلاع للرأي أن أكثر من 50% من السكان يؤيدون أطروحاته و15% يقولون إنهم سيصوتون لحزب جديد يتبنى أفكار سارازين.

ليس رفض التعددية الثقافية ما يقلق المؤلّف بالدرجة الأولى؟ فهو ينطلق من ملاحظتين مستندتين إلى إحصاءات واسعة النطاق. بادئ ذي بدء، الألمان الأصليون قليلو الإنجاب أما المهاجرون المسلمون فينجبون أكثر بكثير. ثم إن المستوى الفكري للمجموعة الأولى هو أرفع من مستوى الثانية. «لا يمكننا تحديد أي إمكانات فكرية خاصة بين المهاجرين المسلمين. [...] والمهاجرون من الشرق الأوسط [يقصد الأتراك] يعانون عيوباً وراثية»، والحال، إن الذكاء وراثي. هذه البيانات الأساسية موظفة من قبل سارازين لأمر مفروغ منه: إنه من المفيد لبلد ما أن يسكنه «أناس ذوو تربية عالية المستوى». في الحالة الراهنة للأمور، ألمانيا مهددة بسبب تغيرات تسير في اتجاه معاكس. هنا يطرح الاستنتاج نفسه تلقائياً: يجب أن «نوقف الهجرة من الشرقين الأدنى والأوسط وأفريقيا». وبدلاً من إخضاعهم لإجراء اختبار ذكاء شاق ومكلف، يكفي التحقق مما إذا كانوا مسلمين: مجرد الانتماء إلى هذا الدين هو في حد ذاته دليل على غباء... علينا في الوقت ذاته أن نحاول ترحيل المهاجرين من ألمانيا وحتى الذين دخلوها من قبل. إن رفض التعددية الثقافية يكمن في التدابير التي تساهم فيه: لا يريد سارازين أن يسمع من ينطق بالتركية في شوارع مدينته، ويتفهم العداء الذي يكنه المرء للنساء المحجبات.

في القرن التاسع عشر، كان لدى غوبينو (Gobineau) رؤية مأسوية عن تطور الإنسانية: كان يعتقد أن أقوى الأعراق، كانت تنتصر دائماً على أعدائها، ولكن عندما

كانت تسيطر عليهم، تساق إلى الاختلاط معهم – وبالتالي تصبح ضعيفة. البناء الفكري لسارازين هو أيضاً متشائم: في ظنه أن «الناس الألمع ينجبون أطفالاً أقل»، ولذلك فإن تقدم الذكاء يتعرض للخطر جراء انخفاض التكاثر الذي ينجم منه. وهكذا تتحول القوة إلى مصدر ضعف. ليست هذه المفارقة نقطة الضعف الوحيدة في منطقه: عديدة هي مقدماته، المعروضة على أنها كبدهيات، تثير أكثر ما تثير التساؤل.

والأمر ذاته في شأن الذكاء الوراثي، أو اختيار الإسلام كمؤشر على الخلل العقلي: ليس من عالم في وسعه أن يدعم مثل هذه الصيغ التبسيطية المعروضة على أنها حقائق علمية. فلو كانت الخصائص الثقافية تنتقل في المقام الأول بالوراثة، ألا يستتبع ذلك أن على السكان الألمان الحاليين أن يقلقوا من أنهم ينحدرون من الحشود المؤيدة للنازيين؟ من ناحية أخرى، هل من الثابت أن التعليم العالي هو وحده الشرط النوعي المرغوب من أجل رفاه المجتمع؟ ألا يتوجب تشجيع ظهور صفات أخرى كذلك (صفات لم يثبت حتى الآن أن الأتراك لا يتمتعون بها!)، وبالتالي فإن الطيبة، والرفق والرحمة، أو روح الإنصاف حتى، والشجاعة، والتشكيك بالسلطة؟ نحن لا نزال في حيرة من السهولة التي أشاد فيها المعجبون بآراء سارازين للحفاظ على النقاء العرقي.

كان رد فعل ميركل الأول على هذه النظريات هو اعتبارها «جارحة وافترائية». لكنها، بعد شهر من النجاح الذي لقيه الكتاب، عادت وتراجعت عن هذا الموقف أمام ناشطين شباب من حزبها، عشية استحقاق انتخابي حيث كانت تعاني أيضاً هبوطاً مقلقاً في شعبيتها. لقد ركزت اهتمامها، من دون تبني تحريفات سارازين الوراثية والأنثروبولوجية، على ما يفسر نجاحه على الأرجح: رفْض قسم كبير من السكان للأشخاص الذين يجاهرون بانتمائهم إلى ثقافة مختلفة. ثم بعد أن أعلنت فشل التعددية الثقافية، ذهبت إلى القول إن «ما يطبق هنا هو القانون الأساسي، وليست الشريعة»؛ ولذلك يحق للمرء أن يكون «متطلباً» تجاه المهاجرين. وكان المبدأ الذي طالبت به ميركل موضحاً على النحو التالي: «نحن نشعر بارتباطنا إلى القيم المسيحية. كل من لا يقبل هذا

ليس له مكان هنا». وفي الوقت ذاته تقريباً كانت شخصية ألمانية أخرى، بارزة، تدعى هورست زيهوفر (Horst Seehofer)، وهو وزير –رئيس بافاريا، يصرح أن ألمانيا لا حاجة لها في هجرة قادمة إليها من خلفيات ثقافية أخرى»، مضيفاً لمزيد من التأكيد على هذه النقطة: «نحن ندافع عن الثقافة الموجهة [لايتكولتور Leitkultur] الألمانية ونحن ضد التعدد الثقافي (multiculti)».

في هذا السياق، فإن الزعماء الألمان يخلطون بين مرتبتين للواقع ذكّرت بخصوصيتهما تواً: القوانين والثقافة، المجال العام والمجال الخاص. عليه فإن التعددية الثقافية ليست مشروعاً سياسياً، ولكن حقيقة واقعة: إن أي مجتمع يحمل ثقافات متعددة. ومن ناحية أخرى، فإن شرط الاعتراف والدفاع عن دولة القانون، والمساواة بين الرجل والمرأة أمام القانون، وحرية التعبير، ورفض العنف، جميعها مبادئ مكرسة في الدستور الألماني، كما هو الحال في معظم الديمقراطيات، وبالتالي فإن المطالبة باحترامها هو حق مشروع. واستحضار «القيم المسيحية»، في المقابل، لا مكان له هنا. صحيح أن الألمان المتأثرين بالتقليد المسيحي هم كثر، ولكن أدرج جزء من التراث فقط في القانون الأساسي، وهذا الجزء وحده هو الذي يمكن فرضه على جميع المقيمين في البلاد. لذا فإن مراعاة مبدأ ما، ليس ملزماً لأن جذوره تعود إلى المسيحية، بل لأنه يشكل جزءاً من المبادئ الديمقراطية التي يجب مراعاتها، والتي ترتبط أكثر بفكر التنوير منها، من ناحية أخرى، بتقاليد دينية معينة. وبالتالي فالإشارة إلى أن الذين لا يحترمون المسيحية عليهم مغادرة البلاد هو ضرب من التهور، ذلك أن الكثير من الألمان ذوي الجذور الألمانية قد يدفعون إلى المنفى!

في بريطانيا العظمى وفي فرنسا

لقد تحدث رئيس الوزراء البريطاني ديفيد كاميرون عن التعددية الثقافية في مؤتمر دولي حول الأمن، فكان المنظور العالمي الذي اعتمده فيه هو منظور مكافحة الإرهاب، وذهب فيه إلى إجراء تحليل نفسي اجتماعي لمصير الإرهابي. إن معظم قياسه المنطقي قائم على اليقين بأن كل إنسان في حاجة إلى الانتماء لجماعة ثقافية معينة؛ المقدمة الصغرى، أن الهوية الثقافية البريطانية فقدت زخمها أمامها؛ الخلاصة، أن الشباب المتحدرين من الهجرة ونظراً لعدم القدرة على الانضواء تحتها، يلجأون بدورهم، في محنتهم، إلى مجموعات إسلاموية، ما يشكل الخطوة الأولى نحو تجنيدهم من قبل الشبكات الإرهابية. إن رفض التعددية الثقافية يصبح، مرة أخرى، الصيغة التي يختفي وراءها التحذير من الإسلام. صحيح أن كاميرون يحيط هذا المنطق بالكثير من التحفظات والتحديدات، فيقول إنه لا بد من التمييز بين الإسلام كديانة والإسلاموية كحركة سياسية؛ وكذلك بين الأصولية الإسلامية والإرهاب من صنف تنظيم القاعدة. ويضيف: حذار من الصيغ المفرطة في عموميتها من قبيل «صدام الحضارات»، ويجب القبول ببناء مساجد جديدة حيث يطلب المؤمنون. ولكن هل علينا أن نقبل تحليل الأسباب التي تقود شباب الهجرة إلى ممارسات إرهابية؟ إن الغالبية العظمى من الشهادات المتوافرة تظهر، بداية، ليس فراغاً وجودياً، ولكن استياءً يتولد من الإذلال الذي تتعرض له مجموعة يشعر المرء أنه قريب منها: في هذه الحالة، ناتج من احتلال الجيش البريطاني لبلدان مسلمة مثل العراق وأفغانستان.

لقد استخلص كاميرون عدة تبعات مما اعتبره برهانه، وقدمها جميعها بمثابة رفض للتعددية الثقافية. ولهذا الغرض وضع تمييزاً بين التسامح السلبي، حيث تكتفي الدولة بطلب الانصياع للقوانين، والديمقراطية النشطة، التي تحركها «ليبرالية ذات عضلات» تدافع بها عن قيم معينة. ولكن تلك التي يعددها - حرية التعبير

والديمقراطية، والمساواة في الحقوق - ليست شيئاً آخر غير قاعدة القوانين المناسبة لدولته، ولدول كثيرة سواها. وهكذا نرى، مرة أخرى، التعددية الثقافية متهمة بسبب الخلط بين القوانين والثقافة. صحيح أنه كان مقترحاً أن ترفع الشريعة، في بعض الأحياء البريطانية، إلى مرتبة القانون – لكن كان من شأن المرء في هذه الحالة الخروج من ميدان الثقافة لدخول ميدان القانون. والصحيح أيضاً، أنه في هذا البلد وعلى النقيض من ألمانيا أو فرنسا كان بمقدور المرء تسجيل معنى آخر من «التعددية الثقافية»: ليس باعتبارها وصفاً لحالة قائمة، ولكن باعتبارها سياسة نشطة لتشجيع الفصل بين الثقافات، أو تقوقع الفرد ضمن تقاليده الأصلية، أو رفض فكرة وجود إطار ثقافي مشترك. من هذا المنظور، يمكننا أن نماشي قرار كاميرون عدم دعم المنظمات التي تبشر بالإرهاب، أو حتى بإنكر حقوق الإنسان، وحرية المعتقد وسيادة الشعوب.

أما الرئيس الفرنسي، فقد أعرب عن رفضه للتعددية الثقافية خلال مقابلة تلفزيونية في شباط/ فبراير العام 2011. وكان هذا الرفض بدوره لغزاً: إذا كان المقصود من هذه الكلمة تعدد الثقافات قي فرنسا، فإنها كانت دائماً موجودة وهي مستمرة؛ أما إذا كان المقصود سياسات إرادوية تشجع الفصل بين الثقافات، فعبثاً نبحث عنها في تاريخ هذا البلد. أما الأمثلة الملموسة عن السلوكيات التي يجب أن تكون محمية ضد موجة تعدد الثقافات فهي منح «الفتيات الصغيرات حرية الذهاب إلى المدرسة»، «المساواة بين الرجل والمرأة» وحظر تعدد الزوجات؛ ولكن قوانين الجمهورية تتعهد بذلك، بالفعل، والامتثال لها مفروض على جميع سكان البلاد. هذا لا يعني أن السلوكيات تلبي دائماً ما هو مطلوب، كما يتضح من مثال يندرج خارج أي سياق متعدد الثقافات، ألا وهو مثال عدم المساواة بين الرجل والمرأة، سواء في أجورهن داخل الشركات أم في تمثيلهن في الجمعية الوطنية؛ ولكن في أي حال، توجد الأداة القانونية الضرورية. من ناحية أخرى، يمكن أن يأسف المرء لكون المسلمين يؤدون صلاتهم على الطريق (موضوعة رددتها الجبهة الوطنية)، ولكن لعلاج هذه الحالة ينبغي تيسير بناء

المساجد.وما يدركه المرء في هذا السياق، أن الثقافة الوحيدة التي تتبادر إلى الذهن في رفض التعددية الثقافية هو الإسلام؛ هذا مع العلم أن الجاليات اليهودية، والصينية والفيتنامية، الأفضل تنظيماً، لا يؤتى على ذكرها أبداً.

عندما يؤكد رئيس الجمهورية، أخيراً، إن «المجتمع الفرنسي لا يريد تغيير نمط حياته، وأسلوب حياته»، قد يتساءل المرء عما إذا كان يعكس حقاً، برأيه هذا، رأي الشعب. لقد تغير نمط حياة الفرنسيين بشكل كبير على مدى مئات السنوات، تحت ضغط عوامل كثيرة، مثل تراجع الزراعة وتوسع ظاهرة التحضر، وتمكين المرأة، والسيطرة على الولادات، والثورات التكنولوجية، وتنظيم العمل. إن الاتصال مع السكان الأجانب، في هذا الصدد، هو عامل هامشي، والثقافة الأكثر نفوذاً، وإلى حد بعيد، في فرنسا هي ثقافة الولايات المتحدة الأميركية...

حول الوشاح

يمكن للمرء أن يذكر مثالين حديثين، حيث تدخلت الدولة الفرنسية للقضاء على كل أثر للتعددية الثقافية. في العام 2010، صدر قانون يحظر ارتداء البرقع في جميع الأماكن العامة، بما في ذلك الشوارع والمحال التجارية، وسيتم تغريم النساء المخالفات. وقد لقي الأنموذج الفرنسي أصداءً مستجيبة في الدول الأوروبية الأخرى: بلجيكا، وألمانيا، وسويسرا؛ وكانت بعض البلديات الإيطالية أوبعض منها، قد لحظت بالفعل عقوبات مماثلة. وفي ربيع العام 2011، أقرت رسالة علنية من وزير التربية والتعليم الوطني توسعاً في مراقبة الفضاء العام: أشارت إلى أن النساء اللواتي يرتدين الحجاب لا يمكن لهن اصطحاب أطفالهن خلال الرحلات المدرسية كما يمكن لغيرهن من الأمهات الأخريات.

ويستند الحظر الأول إلى حجج عديدة، إحداها أن الحجاب الكامل هو علامة على الاغتراب، وأن النساء اللواتي ارتدينه سيتحررن إن أزلنه. والحقيقة أن المرء لا يدرك، على ما يبدو، الطبيعة المتناقضة لهذا الافتراض: فكيف يمكننا تعزيز الحرية الفردية من خلال معاقبة الفرد في شأن يعود إليه حرية اختياره؟ يمكن للمرء بالتأكيد أن يأسف لوجود مثل هذه الممارسات؛ ولكن مكافحتها بالإكراه يقلل من حرية أولئك اللواتي يخترنه بدلاً من توسيع مداها، إلّا إذا كان المرء ينظر إلى المسألة من منظار أن بعض الناس غير جديرين بإدارة حياتهم بأنفسهم، ولكنهم، كالأطفال القاصرين، أوكالمختلين عقلياً أو السجناء المحرومين من حقوقهم المدنية، يجب أن يلتزموا بقرارات يتخذها عنهم آخرون. هؤلاء الأفراد الذين «يُستخف بهم» يدفعوننا إلى التفكير في الدول التي تُعتبر، هي أيضاً، غير قادرة على إدارة شؤونها، ولهذا السبب، فإنها تستدعي التدخل العسكري من الدول الغربية؛ الغريب، أن كلا الجانبين، هؤلاء وأولئك هم من المسلمين... مع ذلك، فإن الحرية الفردية والمساواة في الحقوق هما مبدآن أساسيان من مبادئ الدولة الديمقراطية!

علاوة على ذلك، من خلال منع النساء من ارتداء الحجاب الكامل، فإنه ليس من المؤكد إزالة هذا الذي يعتقد أنه سجنهن، بل ثمة خطر بقائهن منعزلات في المنزل- وبالتالي افتقادهن فرص اللقاءات التي من شأنها التأثير على رؤيتهن للعالم. والغريب في الأمر أنهن مدعوات «للاندماج» بينما يعاقَبن كلما خرجن في الشارع، سواء أكان من أجل الاستحصال على وثيقة إدارية، أو عندما يحاولن المشاركة في الحياة العامة. وثمة حجة ثانية تتعلق بالأمن المشترك: إن امرأة محجبة بشكل كامل، كما يقال، يمكن أن تخفي قطعة كلاشينكوف للقيام بعملية سطو مسلح على أحد البنوك؛ أو حتى خطف طفل ليس طفلها عند خروجه من المدرسة. في الواقع، لم يسمع عن حدوث أي حالة من هذا النوع؛ ولكن، إذا كان المطلوب هو في الواقع منع مثل هذه الحوادث، فإنه يكفي تنظيم قليل من الحالات الخاصة حيث الكشف عن الوجه هو أمر ضروري؛ ليست هناك

حاجة لتمرير القانون، حيث إن الهاجس ليس تأمين حماية أفضل للبنوك، ولكن تشويه سمعة الإسلام وأولئك الذين يعتنقونه ويمارسونه. وإذا كان الخطر العام من خيار هذا اللباس هو صفر، فكيف يبرر حرمان المرأة من حرية هي من الأولويات إلى درجة لم نعد ننتبه إليها ألا وهي حريتها في اختيار ملابسها؟

إن حظر مرافقة الأطفال عند خروجهم من صفوفهم، والذي لم يكرس في القانون حتى الآن، يستند إلى سلسلة من التنقلات التي يتيحها التجاور. أولاً هناك اعتبار يقول بأنه من غير الجائز أن يتظاهر المرء بأي علامات انتماء ديني. ثم يتم توسيع فكرة الفضاء المدرسي لتشمل أي نشاط تنظمه المدرسة، كزيارة متحف أو حديقة، على سبيل المثال حيث غالباً ما يدعى أولياء التلامذة للتعاون مع المدرسة، فيطلب منهم أيضاً أن يتخلوا عن أي مظهر ديني. وبذلك يكون الحجاب الذي ترتديه النساء رمزاً للدين والدعوة إلى الممارسات الدينية، فيستنتج أن لا مكان للتبشير في المدرسة، وبالتالي يحظر على الأمهات المحجبات أن يتواجدن في المدرسة أثناء خروج الأولاد! ومهما اجتهدن في الشرح أن حجابهن بعيد أن يكون رمزاً دينياً، بل هو جزء من هويتهن الثقافية ولا يمكن إزالته من دون إذلالهن، يبقى شرحهن غير مقبول ويتم إبقاؤهنّ بعيداً.

ومديرة المدرسة التي تدعو إلى حظر الأمهات المسلمات (وهو حظر يحظى بتشجيع من الوزير) لا ترى في الأمر أية مشكلة، إذ تقول: «إن الرحلة الميدانية هي جزء من المدرسة، وعندما نكون بصحبة التلامذة فلا نظهر انتماءنا الديني»[81]. وإذا أقر المرء تلك الصيغة الأخيرة المغرقة في الغلو يحق له أن يتساءل لماذا التوقف في منتصف الطريق والاقتصار على الرحلات المنظمة فقط: ألا ينبغي لنا أن نحظر إشهار رموز دينية في المنزل أيضاً منعاً للأطفال من أن يعرفوا خيارات أهلهم الدينية وأن يتأثروا بها في النتيجة حتى في حياتهم وقراراتهم المستقبلية؟ هل يعقل حقاً أن يعتقد المرء أنه بمجرد مشاهدة التلميذ للحجاب سيتعذر عليه الوصول إلى «القيم الجمهورية»؟

عملياً، يطالعنا هنا تصور «متشدد» أو «متصلب» للعلمانية. فهو لا يقوم على فصل الكنيسة عن الدولة، وذلك بعدم السماح لأي منهما بإملاء خياراته على الآخر، مع توفير التعايش السلمي بين مختلف المعتقدات، بل أيضاً على تخليص الجو العام من أي أثر للانتماء الديني. وهذا ما يفصح بالتالي عن تصور خاص لمكونات الشخص: الاعتراف بهويته المادية، إنما من المفضل تجاهل خصائصه الذهنية. لذا، فإن إسقاط الكائن البشري إلى مرتبة الحيوان هو إهانة لكرامته، بحيث يتم قبوله في الجو العام، شرط تجرده مما يعتبره هو نفسه بمثابة هوية له، اكتسبها في طفولته أو اختارها فيما بعد، من خلال تفاعله مع وسطه. إن الفرد العلماني الذي نتصوره هنا هو كائن مجرد خلو من خصائصه الثقافية، علماً بأن الثقافة تشكل جزءاً من الطبيعة البشرية. باختصار، نتوجه إلى المسلمين بالقول (وهذا ما لا يمكن توجيهه لليهود الأرثوذكس، ولا للسيخ، الخ): سوف نكون متسامحين معكم شرط أن تصبحوا مثلنا، في معتقداتكم الجوهرية، كما في تقاليدكم المتعلقة بالملبس أو المأكل.

مرة أخرى، تتعارض نتيجة معوقات كهذه مع النتيجة المبتغاة، إذ لن تشعر الأمهات الموسومات بهذه الوصمة أنهن موضع ترحيب في المدرسة، ولن تستطعن إعطاء أولادهن صورة إيجابية عنها. ومجدداً، سوف تشعر الأقليات الأصول الأجنبية بأنها مجبرة على الانطواء على ذاتها، والبقاء خارج المجتمع الوطني الذي يزعم بأنه يرغب في «إدماجها».

لنستعرض الحجج الملتمسة ضد التعددية الثقافية، المتهمة بأنها تسيء إلى النساء هنا، وتغذي الإرهاب هناك، و تعزز الغباء هنالك حتى – نلاحظ أن هذه الكلمة تستخدم بدلاً من كلمة أو عدة كلمات أخرى. وغالباً ما ينتابنا الشعور بأن السياسيين من رجال ونساء أوروبا قد تعلموا درس المحترفين في المناورة السياسية. إذ يتم اختيار عبارات المناظرة، ليس تبعاً لحاجات السكان الحياتية، بل بأسلوب يثير تعاطف بعض الناخبين. فقد رأينا أن المناظرات العامة في الولايات المتحدة تتركز على القضايا

الأخلاقية، كالإجهاض أو زواج مثليي الجنس، أكثر مما على البطالة أو القروض المصرفية غير المسؤولة. بدورها، وفيما عدا المناظرة حول الهوية الوطنية، تبدو المناظرة حول التعددية الثقافية كوسيلة لتحويل الانتباه عن قضايا أخرى فعلية (اجتماعية أو اقتصادية) يصعب حلها. بهذه الطريقة، والحق يقال، يصار إلى ضمان ولاء شريحة هامشية من السكان، تجد في المهاجرين كبش المحرقة الملائم. تلك هي الديمقراطية التي ترزح مجدداً تحت وطأة ذلك.

كذلك، يمكن أن تؤدي مقولات القادة السياسيين حول التعددية الثقافية: إلى عواقب وخيمة غير مباشرة، على غرار ما أوضحته الأحداث التي وقعت في النروج خلال صيف العام 2011. ففي 22 تموز من تلك السنة، أقدم اندرز بهرنغ بريفيك (Anders Behring Breivik)، وهو نروجي الأصل في الثانية والثلاثين من عمره، على تنفيذ هجومين. الأول هو إقدامه على إقحام سيارة محملة بالمواد المتفجرة في حي السفارات في أوسلو، مما أدى: إلى مقتل ثمانية أشخاص. ومن ثم انتقل: إلى جزيرة ليست ببعيدة عن أوسلو، حيث كان ينعقد اجتماع للجناح الشبابي في حزب العمال، الذي يدير حالياً شؤون البلاد، حيث تمكن من قتل جميع الحاضرين بصورة منظمة. وفور توقيفه، أحصي وجود 76 جثة. وقبل ساعات من ارتكابه لجريمته، أصدر بياناً موسعاً (1518 صفحة) يشرح فيه أسباب فعلته وأهدافها.

لقد تراءى لهذا القاتل الجماعي أنّ أوروبا عموماً، والنروج بشكل خاص، سوف تكون عرضة لهجمة إسلامية تدمر، على المدى المنظور، الهوية الثقافية التقليدية للشعوب التي تقيم فيها. وبهدف إقامة عائق في طريق الجهاد الذي يشهد وجوده في كل مكان، كان لا بد من مبادرة تنبه العقول وتوقظ هذه الشعوب النائمة: هو ذا تحديداً هدف فعلته الإجرامية. إن عدد المسلمين في أوروبا كبير جداً بحيث لا يمكن اقتلاعهم بأساليب كهذه، إنما يجب إغلاق الحدود، ومن ثم إجبار القاطنين فيها على الاندماج الكامل، وأخيراً ترحيل المتمردين. بالمقابل، يمكن توجيه ضربة مباشرة لأولئك الذين

يشجعون «هذا الاحتلال» لأوروبا الغربية. إن الزعماء السياسيين اليساريين (وهم جميعاً ماركسيون) والنخب الثقافية، هم الذين يباركون التعددية الثقافية والتسامح حيال التنوع، وهم أصحاب الخطاب المعادي للعنصرية، الصحيح من الوجهة السياسية. إنهم، نتيجة جريمتهم، يستحقون الموت.

ينبغي أن نأخذ في الاعتبار الهذيان الفردي في هذا البيان، كما وعجز كاتبه عن رسم حدود واضحة بين ما طرحه بوحي من خياله والانتقال: إلى حيّز التنفيذ، بين ألعاب الفيديو المغرم بها وإعدام كائنات بشرية حقيقية. وفي الوقت نفسه، لم ينبثق هذا الهذيان من فراغ سياسي وثقافي، بل هو ترديد لخطاب الأحزاب الشعوبية في اليمين المتطرف. وقد كان بريفيك نفسه، طوال عشر سنوات، عضواً في حزب التقدم النرويجي، وهو تنظيم معاد للمهاجرين وكاره للإسلام، نال في الانتخابات الأخيرة 23% من أصوات الشعب الناخبين، ليصبح بالتالي ثاني حزب في البلاد، لكنه لم يلبث أن انفصل عنه لأنه وجده متباطئاً وغير حازم في معركته ضد التعددية الثقافية. وكان يتخلل البيان شواهد تعود: إلى جماعات أخرى من اليمين المتطرف، الأوروبية منها والشمال- أميركية، التي ترى في الانتشار الإسلامي خطراً متوقعاً، بحيث تتحول أوروبا إلى «أوروعربية»، كما تدعو هذه الشواهد: إلى نضال مستميت (بالرغم من عدم التوصل حتى الآن: إلى العثور على وثيقة تثبت المؤامرة، نوع من بروتوكول حكماء مكة...). أما ويلدرز في هولندا، فقد غدا شهيراً نتيجة تشبيهه القرآن بكتاب «كفاحي» لهتلر، والتهديد الإسلامي بالاحتلال النازي إبان الحرب العالمية الثانية. أما بريفيك، الذي يستند إليه، فقد عمد إلى تنفيذ ما يدافع عنه نظرياً الشعبوي الهولندي: ألا يتوجب علينا الوقوف في وجه هؤلاء النازيين الجدد الذين يهاجموننا؟ ثمة خطباء آخرون يؤكدون أن معاداة العنصرية يشكل بالنسبة إلى أوروبا اليوم خطراً يماثل في جسامته خطر شيوعية الأمس. أين الخطأ في مقاومة هذه الكليانيات الجديدة؟ أخيراً، رأينا أن قادة الدول الأوروبية

الكبرى متفقون على إدانة التعددية الثقافية أو على إعلان فشلها. وها أن أحدهم قد أخذ بأقوالهم في تذييل رسالته!

لافتة هي التماثلات بين هذا الإرهابي المتفرد وبين الإرهابيين الإسلاميين المسؤولين عن الاعتداءات المعادية للغرب، كتدمير برجي مركز التجارة العالمي في نيويورك في أيلول 2001. وكان ذاك أو أولئك يسعون قبل كل شيء إلى التأثير في مخيلة الجمهور الواسع بعمل دراماتيكي مذهل، يبدو لهم عادلاً بشكل أنهم سوف يكونون مستعدين للتضحية، أو أقلّه، المخاطرة بحياتهم من أجله. ويستمد كلا الفريقين حججه من مبشرين متحمسين يتلذذون بإطلاق الإدانات مبررين إياها بأهداف نبيلة يسعون إلى تحقيقها، كالدفاع عن الديمقراطية في أوروبا، وإرساء العدالة في الأرض. إنّ أعضاء هذين الفريقين ينصرفون ببرودة أعصاب، وبعزم وتصميم، ويقضون سنوات عديدة في الإعداد لعملهم، وذلك بتحولهم: إلى مزارعين، كي يتمكنوا من شراء المواد المكونة للمتفجرات دون إثارة الشكوك، أو بحيازتهم شهادات في الهندسة أو تراخيص لقيادة الطائرات. ومن خلال تشبثهم في إتمام مشاريعهم المروعة، فإن هؤلاء الأعداء المعلَنين يتماثلون تماثل أشقاء.

مناظرة تخفي غيرها وراءها

إن الغالبية العظمى من البشر بحاجة: إلى هوية جمعية، وهي حاجة إلى الشعور بأنهم يشكلون جزءاً من جماعة معترف بها. قد يتوصل بعض الأفراد إلى تجاوز هذه الحاجة- لكن هذا ترف غير متاح لشعب بأكمله، إذ إن الشعور بالانتماء يرسخ وجود كل شخص. ومع الاستقرار النسبي للجماعة، قد لا يلاحظ الفرد ذلك أو يعتقد أنه من السهل الاستغناء عنه. إنما ما إن تباشر الجماعة بالتغير السريع، أو بالأحرى بفقدان بعض امتيازاتها، حتى يشعر أعضاؤها بأنهم في خطر، ويعملون بالتالي على حماية أنفسهم-

خصوصاً لدى انفصالهم عن الآخرين وانعزالهم. من هنا، يشعر المواطنون الأصليون الأوروبيون أن هويتهم التقليدية عرضة للاهتزاز، لكنّإنما تتنوع تفسيرات هذا الشعور كثيرة ومتنوعة. فهل أن السبب الجوهري لما يشعرون به هو التواجد المتنامي للأجانب؟ يحدونا بالأحرى الاعتقاد أن السبب يكمن في التأثير المشترك لعمليتين على قدر كبير من الأهمية، ألا وهما التنامي المحتوم للفردانية وتسارع وتيرة العولمة. إذاً، ثمة تفتيت للهويات الجماعية عبر تجزئة لا متناهية، بحيث تفسح المعايير العامة في المجال للخيارات الشخصية - وهي حركة انتشرت على نطاق واسع في أوروبا بدءاً من عام 1968، مع التحرر الجنسي، وتراجع الأديان، وانهيار المثاليات، هذا من جهة. وثمة من جهة أخرى اندراج الهويات التقليدية في تجمعات أكثر اتساعاً كالاتحاد الأوروبي، أو زوالها أمام الاقتصاد المعولم المتفلت من حدود الدولة- وهو تطور أبانت عنه، منذ سقوط جدار برلين، الشركات متعددة الجنسيات، وانتقال المصانع، وسيولة الرساميل. إن هذه الحركة المزدوجة، ذات التأثير الهائل، هي المصدر المشترك للسلوكات المتناقضة على غرار الحملات الصليبية المعادية للإسلام التي يشنها جيلت فيلدرز في الأراضي المنخفضة (هولندا)، والدعوات المعادية للغرب لدى سلفيي مصر. بيد أن الفردانية والعولمة هما عبارة عن تجريدات غير محسوسة علماً بأن «الغرباء» موجودون بيننا، ومن السهل التعرف إليهم، فهم غالباً ذوو بشرة داكنة، وعاداتهم غريبة الأطوار. ثمة رغبة جامحة في معرفة ما إذا كانوا السبب في كل ما تغير حولنا، علماً بأنهم ليسوا سوى مؤشر على ذلك.

هناك سبب آخر للقلق الجماعي ألا وهو تطور السلطة في مجتمعاتنا، المماثل في بعض جوانبه لتطور الهوية. إن ضعف السلطة التقليدية هو نتاج الحركة الواسعة التي أدت إلى تشكيل حداثتنا، ونعني بها حركة الاستقلالية الفردية. فكل فرد يود أن يُحكم عليه باسم المعايير التي يلتزم طوعاً بها، عوض أن تكون مفروضة عليه من الخارج. عندئذ، تستطيع الإرادة الشعبية إلغاء القاعدة التقليدية: لقد كان الإجهاض بمثابة جريمة، لكنه أصبح اليوم يحظى بدعم الضمان الاجتماعي. وقد وجد الدين نفسه ملزماً

على التخلي عن دوره كحامل للقيم الاجتماعية. إننا نعلم تماماً أن بعض الأنظمة الاستبدادية أو الشمولية، خلال القرن العشرين، أرادت كبح هذا المسار التاريخي أو إطاحته، وذلك عبر إخضاع الفرد مجدداً للبنية الاجتماعية، إنما بعد أن أحدثت هذه المرحلة الفاصلة العديد من الآلام والمتاعب، أغلقت اليوم وترسخت استقلالية الفرد أكثر من أي وقت مضى.

جميعنا، في النظام الديمقراطي، متساوون أمام القانون. لكن القانون هو أبعد من أن يغطي كل العلاقات الإنسانية التي تشكل الحياة الاجتماعية. فالنظام الديمقراطي والمساواتي، المنتقل آلياً من المجال السياسي إلى الأنتروبولوجيا، من العام إلى الخاص، يجعلنا نجهل العلاقات التراتبية في صلب المجتمع. ولطالما قيل، منذ عام 1968 إن المنع ممنوع، متجاهلين أنه لا يوجد مجتمع خلو من الممنوعات ومن المعايير، وبالتالي من الامتثال. لقد انبثقت صيغة «يولد الناس أحراراً ومتساوين» عن تفكير كريم وقد تخدم أهدافاً مشكورة، لكنها، على الصعيد الأنتروبولوجي، مغايرة للواقع. فالناس يولدون مرتهنين وضعفاء، ولا يكتسبون بعض أشكال الحرية والمساواة إلّا إذا أصبحوا بالغين. إن الاستقلالية السياسية لا تعني الاستقلال والاكتفاء الذاتي الاجتماعيين. بدوره، يؤثر هذا التفسير الخاطىء في عرض الأمور على عالمنا، ويدمر، إلى حد ما، علاقات السلطة.

أما الساحة التي ينقشع فيها هذا الجهل بوضوح فهي ساحة العلاقة بين الأجيال، كما وبين الأهل والأولاد (بل أيضاً بين المعلمين والتلامذة، والاثنتان مترابطتان)- وهي علاقة لا يمكن التفكير فيها بمقياس المساواة. ففي الجنس البشري، كما في الأجناس الحيوانية الأخرى، يتوقف الاستمرار الجسدي للصغار، لسنوات عديدة، على العناية التي يوفرها لهم بالغون رحماء. وينسحب الجسدي على المستوى الذهني. فبفضل استبطان الآخر - البالغ أو الأهل - يتوصل الولد: إلى وعيه لذاته، أي إلى العالم الإنساني بتحديد المعنى. يمكن القول أخيراً إن محبة الأهل هي التي تمنح الولد ثقته بنفسه وتعدّه لمواجهة الإحباطات التي لا مندوحة من التعرض لها في سن الرشد.

وتكون العلاقة بين الفريقين، طوال مرحلة الطفولة، غير متكافئة وغير متساوية: إن الوالد مسؤول عن ولده، ويمتلك معرفة وخبرة يجب أن ينقلهما إليه، ويعطي دون أن ينتظر أي مقابل. وهو يضع لحرية الولد حدوداً تتيح له صوغ هويته. إنه باختصار يفرض عليه سلطة سوف يتخلى عنها تدريجاً مع حصول الولد على استقلاليته.

وتتميز مجتمعاتنا المعاصرة بتعاظم الجهل بالدور التكويني للعائلة، التي تعتبر كعائق تام، وتنحصر فائدتها فقط فيما يتعلق بكسب المعيشة، وبرفض الاضطلاع بمهمة السلطة هذه، خصوصاً من قبل من يضطلعون بها تقليدياً، أي الآباء. أضف إلى ذلك أن المساواة بين الجنسين- المتنامية حتى ولو لم تصبح بعد شائعة - لاتزال تشوش حوافي هذا الدور. ويتفاقم الوضع في حال كانت المرأة وحدها تتولى تربية الأولاد. كذلك، تكون هذه المساواة متعسرة لدى العديد من العائلات المهاجرة، إذ إن الآباء الذين ينتمون: إلى «الجيل الأول» يسيؤون استخدام مبادىء السلوك في المجتمع المضيف، نتيجة قلة إلمامهم باللغة والكتابة، ويمارسون أعمالاً زهيدة المردود ومهينة. وبالتالي، فهم لا يتمتعون بالسلطة في نظر أولادهم، حتى ولو كانوا ذوي حضور جسدي. هذا الغياب لدور العائلة التنظيمي ينجم عنه، كرد فعل، دعوة - شعبوية -: إلى تعزيز دور الشرطة، وإقامة المزيد من السجون، ومعاقبة المخالفات بمنتهى الشدة. إنها باختصار دعوة إلى العدالة في سائر القضايا المتعلقة بالسلطة. إنه طبعاً حل منشؤه الخيال، ذلك أن الشرطة لا تستطيع أن تحل محل العائلة.

حالياً، يُصار: إلى ابتكار أشكال جديدة من السلطة. وهي تتخطى حدود إمكانية جردها، إنما ثمة أمر واحد مؤكد وهو أن التخلي عن ممارسة أية سلطة داخل الأسرة يخلق مشاكل قد يتعذر حلها.

المبادلة مع الغرباء

قبل الحقبة المعاصرة لم يشهد العالم قط حراكاً سكانياً بمثل الكثافة التي يشهدها حالياً، ولا تلاقيات بمثل هذه الكثرة بين مواطني البلدان المختلفة. عديدة هي أسباب حركة الشعوب والأفراد هذه. إن تسارع التواصل يوسع شهرة الفنانين والعلماء، الرياضيين والناشطين من أجل السلام والعدالة، ويجعلهم، بالتالي، على علاقة مباشرة مع سكان جميع القارات. وقد شجعت سرعة الأسفار وسهولتها مواطني البلدان الغنية على القيام برحلات سياحية مكثفة. من جهتها، حثت عولمة الاقتصاد نخبها على بلوغ أقاصي الكرة الأرضية، مع تشجيع العمال على الانتقال: إلى حيث يمكنهم إيجاد عمل لهم. أما سكان البلدان الفقيرة فقد استخدموا كل الوسائل للتوصل: إلى رفاهية البلدان الصناعية، كي يجدوا فيها شروط الحياة اللائقة. ثمة آخرون يلوذون بالفرار من العنف الذي يجتاح بلدانهم، من حروب ودكتاتوريات ومظالم وأعمال إرهابية. وإلى أسباب حراك السكان هذا، تنضاف، منذ بضع سنوات، تأثيرات ظاهرة الاحتباس الحراري والجفاف والأعاصير التي ترافقها. واستناداً: إلى المفوضية العليا للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين، فإن كل سنتيمتر من ارتفاع مستوى المحيطات سيقابله مئات الآلاف من النازحين في العالم. ويبدو القرن الواحد والعشرون وكأنه القرن الذي سيضطر فيه الرجال والنساء: إلى النزوح من بلدان المنشأ، ويتخذون، بصورة موقتة أو دائمة، وضعية النازحين.

إن كل بلد يفاضل بين من هم مواطنوه ومن ليسوا كذلك، أي تحديداً، الغرباء. ولا يتمتع كلا الفريقين بالحقوق والواجبات ذاتها. فعلى الغرباء واجب الخضوع لقوانين البلد الذي يقيمون فيه، حتى ولو لم يشاركوا في إدارته. لكن ذلك لا يمنع كونهم رجالاً ونساء تحركهم الطموحات ذاتها ويعانون الفجوات نفسها. إنهم فقط عرضة، أكثر من غيرهم للضائقات، ويستصرخون من حولهم لمساعدتهم. نحن جميعاً معنيون، لأن

الغريب ليس قريباً منا فقط، بل هو نحن بالذات، سواء بالأمس أو غداً، وفق مشيئة القدر، إذ إن كلاً منا هو غريب بالقوة.

إذا كانت كراهية الغرباء مشجوبة، فهذا لا يعني أن محبتهم مرغوبة، بل ينبغي الشروع بالموافقة على أن وجود الغرباء في مجتمع ما يمكن، أيضاً، أن يخلق مشاكل. ليس لأنهم «عرب» أو «أفريقيون» أو «مسلمون» أو «مغاربة»، بل لأنهم، على وجه التحديد، غرباء. إن كل شخص بحاجة إلى اكتساب نوع من الاعتراف الاجتماعي به كي يشعر بأنه موجود. وإذا لم يحظَ به، فلسوف يتراءى له أن العنف قد يكون وسيلته للحصول عليه. والحال هذه، يجد الأجنبي مشقة أكبر من المواطن الأصلي في الحصول على هذا الاعتراف (إلّا إذا توجه إلى مواطنيه، المنفيين مثله في البلد الجديد). إنه غالباً ما يجهل لغة البلد المضيف ورموزه الثقافية، إضافة إلى تعرضه إلى عداء سكان البلد الأصليين الذين يجدون عاداته شاذة. فلا غرابة بالتالي في أن تكون نسبة الجريمة مرتفعة بين هؤلاء الغرباء الذين يلحقهم الإجحاف (تجدر الإشارة إلى أن هذه الوضعية لا تطال سائر الغرباء).

وفي معظم الأحيان، لا تتم تسوية هذا الوضع مع الجيل اللاحق من أولاد الغرباء، فالآباء، وليس الأولاد، هم الذين هاجروا بملء إرادتهم، حتى ولو كان دافعهم إلى ذلك أسباب اقتصادية وسياسية، وهم الذين اختاروا مقر إقامتهم. في البداية، كان الآباء يحتضنون ثقافة بلدهم المنشأ، في حين يفتقر الأولاد إليها، بالإضافة إلى أنهم لم يكتسبوا ثقافة جديدة. فهم بالتالي مهددون ***بالانسلاخ الثقافي***. بنتيجة ذلك، انحصر قاموسهم اللغوي في العبارات الضرورية لحياتهم اليومية، بحيث لم تُسنح لهم فرصة التعرف إلى التجربة الحياتية بكل تعقيداتها. وحده مطلب «الاحترام» والتقدير هو الذي يحل محل الأشكال العديدة من الاعتراف، الموجودة والمتمايزة : من سيقتني السكين القاطع والكلب الشرس، والأحذية ذات العلامة التجارية والمحمول «آخر صرعة». هؤلاء الشبيبة مهمشون في المجتمع الذي يحتضنهم وهم، لهذا السبب، مستعدون لتدمير رموزه، حتى ولو أدت هذه الأفعال التدميرية إلى الإضرار بهم وبالمقربين منهم: إنهم

يحرقون سيارات أهلهم وجيرانهم، ويحطمون مصاعد الأبنية التي يقطنون فيها، ويهاجمون باصات أحيائهم الخاصة، ويخربون صالات الرياضة المكرسة لخدمتهم.

إن الخطر الذي يفسد الحياة في المدن المحرومة ليس الإسلام، ولا التعددية الثقافية، ولا حتى وجود المهاجرين بالذات، بل هي سيرورة الانسلاخ الثقافي، وتأثير ظروف الحياة السائدة فيها. إن الرد على هذه المعضلة لا يقوم على نشر الفكرة القائلة بأن جميع المهاجرين هم مجرمون محتملون. ولكم هي مخيفة عمليات الترحيل الجماعي المقررة برقم محدد سلفاً، حيث يتم مبدئياً تجاهل خصوصية كل حالة، وذلك باختزال الكائنات البشرية إلى مجرد رقم. لماذا يصار، منذ عدة سنوات، إلى ترحيل أفراد يعيشون في فرنسا، يتحدثون لغتها، يعملون فيها، ولهم فيها علاقات عائلية، إلى بلدانهم المنشأ؟ لماذا لا يُستفاد من كونهم نجحوا في اندماجهم من دون دعم خارجي، ويمنكهم بالتالي أن يفيدوا البلد؟ سوف يفعلون ذلك حتماً عندما يصار إلى تنظيم إقامتهم؟

العيش المشترك بشكل أفضل

تبعاً لذلك ينطرح السؤال التالي: ما العمل كي تكون إقامة الغرباء أكثر يسراً بالنسبة إليهم وأكثر إفادة بالنسبة إلى المواطنين الأصليين؟ كل مجتمع، كما أسلفنا، متعدد الثقافات، وهذا الأمر في حد ذاته لا يطرح أية مشكلة، إنما يتوجب على أعضاء أي مجتمع أن يمتلكوا عناصر مشتركة تتيح لهم العيش معاً. وأول مطلب بالنسبة إلى مواطني البلد، سواء ولدوا فيه أو وفدوا إليه من الخارج، هو أن يحترموا قوانينه ومؤسساته، وأن يلتزموا تالياً بالعقد الاجتماعي الأساسي. ولا مجال في المقابل لفرض الرقابة على هوية هؤلاء أو أولئك الثقافية. وبصورة عامة، تكون ثقافة المهاجرين، المتمايزة عن ثقافة الأكثرية، مكرسة للالتقاء بجوقة الأصوات التي تشكل ثقافة البلد.

إلى ذلك، تتناقض بعض العادات، وهي عناصر من التقاليد الثقافية، مع قوانين البلد الذي يعيش فيه أولئك الذين يمارسونها. ما العمل؟ الجواب المبدئي غير معقد، حتى ولو كان من المحتمل أن يطرح تطبيقه مشكلة في بعض الحالات الخاصة: في النظام الديمقراطي، يغلب القانون على التقليد. وإذا لم يُخرق القانون، فهذا يعني احتمال الموافقة على التقليد موضوع التساؤل، بحيث يمكن انتقاده، ويمكن منعه. بالمقابل، لا يمكن تقديم أية أسباب مخففة لـ«جريمة الشرف»، عندما يقرر الآباء أو الأخوة في الأسرة معاقبة بناتهم أو أخواتهم، وذلك بالحجر عليهن أو تعنيفهن أو حتى قتلهن. فلا بد من معاقبة جرائم وأعمال عنف وقتل كهذه بأقصى ما يسمح به القانون، دون أن يشكل الإعفاء منها في بعض التقاليد عذراً مقبولاً. وفي حالات أخرى، تتيح بعض التدابير الاستثنائية تكييف كهذه تقاليد مع ظروف المرحلة (هذا ما لم يُصر إلى العمل به في فرنسا لدى إصدار القانون المتعلق بالنقاب).

ثمة قاعدة أخرى تتعلق بحسن التعايش بين الجماعات مختلفة المنشأ التي تقيم في البقعة الأرضية ذاتها ألا وهي وجوب اكتسابها، إضافة إلى تقاليدها الثقافية الخاصة بها، لقاعدة ثقافية مشتركة، وهي جملة من المعارف المتعلقة بالرموز المعمول بها في هذا المجتمع. هنا يكمن دور التربية، بما في ذلك المدرسة، لكنها تتخطاها، لتشمل المسؤولين السياسيين في البلد. ويكون هدفها خلق إطار مشترك يتيح لثقافات المجتمع المتعددة التواصل فيما بينها. ولا تركز الرموز التي يتم اكتسابها على القيم الأخلاقية والسياسية الكبيرة بقدر تركيزها على هذه العناصر الثقافية التي تضمن وصول الجميع إلى الفضاء الاجتماعي ذاته. ففي المقام الأول تأتي اللغة، التي يعتبر إتقانها أساسياً للمشاركة في الحياة العامة واكتساب أي عنصر ثقافي آخر. ويصب هذا الإتقان في مصلحة الأفراد، كما في مصلحة الدولة، التي ستفيد من كفاءاتهم. وليس من قبيل المبالغة جعل تعليم اللغة مجانياً وإلزامياً بالنسبة إلى كل من يفتقرون إلى التحدث بها. ولسوف يكون لهذا الاستثمار مردوده السريع.

إضافة إلى اللغة، يحتاج كذلك مواطنو البلد إلى ذاكرة مشتركة. ويكمن دور المدرسة في نقلها إليهم، لكن هذا الدور يبدو اليوم معقداً حيث نجد في الصف الواحد أولاداً من جنسيات مختلفة. فهل ينبغي العمل على تشجيع توصلهم إلى ثقافتهم الأصلية؟ ليس هو ذا دور المدرسة الرسمية التي تهدف إلى تأمين إمساك الجميع بزمام الثقافة ذاتها التي تكفل خلق حياة اجتماعية ناجحة. يمكن في كل الأحوال تعديل مضمون هذا التعليم. ويجب أن يتعلم التلامذة تاريخ البلد الذي يعيشون فيه، والذي قد يشكل نطاق حياتهم المستقبلية، إنما لا ضرورة لاعتبار هذا الماضي كحكاية تقوية، لا يلعب فيها مواطنو البلد سوى دورين اثنين: دور الأبطال المعصومين ودور الضحايا الأبرياء. إن المواقف المتناقضة، التي تحث على تبني وجهة نظر نقدية حول جماعتها، تتمتع بميزة تربوية سامية. لقد نشبت الحرب، طوال قرون، في البلدان الغربية، التي سعت أيضاً إلى السيطرة على الشعوب البعيدة. ولعله من المفيد إدراك رؤية خصوم الأمس إلى هذه الحقبات. لكن ذلك لا يعني إحلال الأسطورة السوداء محل الأساطير الوردية، أو بالأحرى تجاوز العادات المانوية التي تفرض على الجميع توزيعاً جامداً للخير والشر. ويُبرر هذا العمل بأنه يحمل في طياته إثراء للذات أكثر من كونه يأخذ في الاعتبار التنوع الثقافي.

وإضافة إلى ما يمكن أن يقوم به المواطنون الأصليون حيال الغرباء، ينبغي طرح ما يمكن أن يقوم به هؤلاء تجاه أولئك، وما سبق أن قاموا به، بوعي أو من دون وعي منهم. وقد حملت الهجرة فوائد جمة لبلدان أوروبا الغربية. فمن المعلوم، وبصرف النظر عن الحديث عما يقبل به المهاجرون الجدد من مهن يزدريها المواطنون الأصليون، أن الهجرة تساهم في تجديد شباب الشعب، بحيث ترفع معدل العاملين الناشطين بالنسبة للمتقاعدين. فالمهاجرون، كقاعدة عامة، يحركهم طموح ودينامية يتميز بهما سائر الوافدين الجدد، وبعقلية مغامرة كما وبقدرة على التجديد.

ودونما قصد منهم، يقدم المهاجرون أيضاً لأهل البلد الذين يستضيفونهم خدمة أخرى وهي أنهم يتيحون لهم، عبر التمايز، أن يقيّموا أنفسهم من خلال نظرة الآخرين إليهم، وهي طاقة تشكل جزءاً من الشعور الباطني لدى الجنس البشري. والواقع أن درجة بربريتنا أو حضارتنا تقاس وفق طريقة إدراكنا وتقبلنا للآخرين المغايرين لنا. فالبرابرة هم أولئك الذين يعتبرون أن الآخرين، كونهم لا يشبهونهم، ينتمون إلى البشرية الدنيا، ويستحقون بالتالي أن يعاملوا بازدراء وتعالٍ. فإن يكون المرء حضارياً لا يعني تحصيله دراسات عليا أو قراءته للكثير من الكتب، وبالتالي امتلاكه لمعرفة واسعة، لأننا نعلم أن مكتسبات كهذه لم تحل دون القيام بأفعال في غاية البربرية. أن يكون المرء حضارياً يعني قدرته على معرفة إنسانية الآخرين تمام المعرفة، حتى ولو كانت مظاهرهم وأخلاقهم مغايرة لمظاهرنا وأخلاقنا. ولنضع أنفسنا مكانهم كي نرى أنفسنا بأنفسنا من الخارج.

لقد أوصت الديانات الكبرى الفرد، ماضياً وحاضراً، بممارسة حسن الوفادة، ومساعدة الجياع والعطاشى، ومحبة جاره (ليس القريب بل البعيد). توصية كهذه لا يمكن توجيهها إلى الدول. يبقى أنه يجب على زعماء هذه الدول الإحجام عن مداهنة الأهواء السياسية البدائية ككراهية الغرباء. وفي عالم اليوم، حيث العلاقات مع الغرباء عرضة للتزايد، حري بنا أن نستفيد من هذه التلاقيات، عندهم وعندنا، عبر التعاون هناك، والاندماج هنا. ذلك أن قوة مصلحتنا ووعينا تدفعنا في الاتجاه ذاته.

وإذا كنت قد أسهبت في الحديث عن الغرباء والمهاجرين في المجتمع الحديث، وعن العلاقات التي يقيمونها مع سكان البلاد الأصليين، وعن الفوائد التي يمكن أن يجنيها كلا الفريقين عبر تلاقيهما، فذلك لأن كراهية الغرباء ونبذ المهاجرين يندرجان في صميم الإيديولوجيا الشعبوية. هذه الإيديولوجيا، التي تحركها الحاجة إلى إيجاد تفسيرات مبسطة وواضحة لكل ما يزعزع الحياة اليومية تختلق خصماً مألوفاً كي تحمّله مسؤولية الصعوبات التي تعانيها. وإذا أفاد الشعبويون، من الآن فصاعداً، من وسائل

التواصل الأكثر رقياً من وسائل الماضي، في مواجهة عالم أصبح غامضاً بالنسبة إلى الإنسان العادي، فلسوف تواتيهم فرص مناسبة لكسب موافقة الناس على علاجاتهم الإعجازية، إنما الوهمية. إنهم يرفضون رؤية ما هو أبعد من الحاضر، ويفضلون تجاهل وجهات النظر المتعددة، وصراعات المصالح، واللاتجانس في المجتمع. إنهم يحيّدون الديمقراطية عن هدفها الحقيقي، بالرغم من مطالبة الشعب بها في كل آن، ويسيرون بها نحو خطر جسيم، على غرار أتباع الخلاصية والليبرالية الجديدة.

7

مستقبل الديمقراطية

خلال شتاء 2010-2011، شهد العالم حدثاً غير متوقع. ففي العديد من البلدان العربية في الشرقين الأدنى والأوسط، عبّر المواطنون، بصورة عفوية، عن إدانتهم للدكتاتوريين الذين يحكمونهم وعن رغبتهم في رؤية قيام نظام ديمقراطي عندهم. وقد تكللت هذه الحركة بالنجاح في بعض الأماكن، في حين جوبهت بمقاومة شرسة في أماكن أخرى، ولا يزال الصراع غير مضمون النتائج. إنما كائناً ما كان المصير السياسي في سائر هذه البلدان، يمكن الاعتبار بأن النموذج الديمقراطي، بوصفه قائماً، يشكل اليوم عامل جذب كبيراً فيما وراء العالم الغربي الذي شهد ولادته. وأكثر ما يثير العجب هو رؤية هذا النموذج بالذات، المعمول به في أميركا اللاتينية أو في جنوب شرقي آسيا، يلعب في الصين، دوراً أكثر محدودية طبعاً لأن الخصم أقوى إذ، ولأن المنشقين، بدورهم، ينادون بالديمقراطية. وبالرغم من ذلك، لم يترافق هذا التفضيل لنظام سياسي ما مع تطلع إلى الانصهار في العالم الغربي. فالشعور قوي بالبغضاء حيال هذا الأخير في هذه البلدان التي كانت ضحية الإمبريالية والاستعمار الأميركي أو الأوروبي. دليلنا على ذلك هو رؤية مواطني هذه البلدان يتطلعون إلى المزيد من الديمقراطية، وهي مثل أعلى مدعاة اعتزاز، بغض النظر عن منشئه.

هذا الطموح يشتمل على عدد من المقوّمات يتمثل أحدها في المطالب الاقتصادية. ذلك أن مستوى الفقر، بل البؤس، الذي يعيشه قطاع واسع من سكان هذه

البلدان، لم يعد محتملاً مع تشكل طبقة وسطى مثقفة، وفي الوقت ذاته، مع نشر وسائل الإعلام العامة لصور تبرز البحبوحة التي يعيشها المحظيون المحليون أو الأجانب. إن فرصة التخلص من الرقابة المشددة التي تفرضها الدولة ومن سيطرة المقربين من السلطة على الاقتصاد هي التي تخلق الأمل بالتغيير، حتى ولو كان من غير المؤكد أن يمنح النظام الديمقراطي الرفاهية للجميع. بيد أن هذا الهم الاقتصادي ليس الهم الأوحد. فإلى جانب ذلك، تبلغ مسامعنا المطالبة بدولة القانون حيث تتخلص حياة المواطنين من فساد الموظفين ومن محاباة الأقوياء ومن اعتباطية الشرطة. أو أيضاً المطالبة بالحريات الشخصية الأساسية، أي الحق بالتعبير عن القناعات السياسية من دون وجل، أو عن المعتقدات الدينية أو اختيار نمط العيش. هذا بالإضافة إلى المطالبة بالتعددية وبحرية أوسع لوسائل الإعلام، كما وباستقلالية تامة للقضاء. ويطالب قطاع من المواطنين، مقرّب من المؤسسات الديمقراطية، بانتخابات حرة، وبالتعددية الحزبية وبالحد من مدة المناصب الانتخابية.

أولى ثمرات هذه الحركات، التي أطلقت عليها تسمية «الثورات العربية»، وهي ربما تسمية غير ملائمة، هي أنها أظهرت أن سكان بلدان غير أوروبية عديدة يقاسمون الشعوب الأوروبية طموحاتها. فلا يمكن للحضارة العربية أو للدين الإسلامي أن يمنعا الشعور بالانجذاب نحو الديمقراطية. وفي الوقت ذاته، أعطت هذه الحركات درساً سياسياً جديراً بالتأمل: لقد رفض هؤلاء المواطنون الديمقراطية عندما فُرضت عليهم تحت دوي القنابل، بالترافق مع احتلال البلاد. وهم، بالمقابل، يدافعون عنها كونها مصدر المطالبة. وهكذا، يتبين لنا في هذه المناسبة أن وسيلة بلوغ المثال الأعلى قد تكون أكثر أهمية من مضمونه.

هذا التحول، الذي ساعدت عليه الثورة التكنولوجية التي جاءت بها الأنترنت، وبالتالي الحرية التامة التي تتدفق بموجبها المعلومات، كرس حاجة الأفراد والشعوب إلى اكتساب المزيد من الاستقلالية وإلى إمكانية تنظيم حياتهم وفق ما يبتغون.

هذا الأساس الاجتماعي هو الذي زوّده بقوة المحدلة. بيد أنه من غير المؤكد أن النظام الذي ستفضي إليه الحركات الحالية سيكون نظاماً ديمقراطياً مماثلاً للأنظمة الديمقراطية السائدة في الغرب، ولا أن هذا النظام، كائناً ما كان، سيكون أكثر من الأوتوقراطيات السابقة تعاطفاً حيال الغرب. لقد أثبت لنا التاريخ الحديث، مراراً وتكراراً، أن الثورة قد تؤدي إلى الهلاك، وأن ثمة دكتاتورية جديدة يمكن أن تحل محل الدكتاتورية المنهارة. يبقى أنه يُنظر اليوم، في العالم أجمع، بصورة إيجابية إلى الفكرة العامة حول الدولة الديمقراطية.

هذا الشعور كان حاضراً في بلدان أوروبا الشرقية، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وخصوصاً في نهاية الثمانينات. شاهدنا على ذلك أن الأنظمة الديمقراطية الغربية كانت تستهوينا لأنها كانت أكثر رخاء، كما كانت تؤمن الحرية الفردية لمواطنيها، ولأنها أرست حكم القانون غير المنحاز ومنحت الشعب بعض السلطة - الواقع أن هذا الأخير استطاع، في الانتخابات اللاحقة، إزاحة زعمائه. وكانت أنظمة الأمس أيضاً تسمى أنظمة ديمقراطية - يضاف إلى ذلك صفة «شعبية»، وكأنما الإطناب في الكلمات تعويض عن غياب الأشياء -، إنما كنا نعلم أن الديمقراطية في مكان آخر، وأنها ما انفكت مثلنا الأعلى. إن الفروق قائمة بين تلك الموجة القديمة من الدمقرطة وهذه التي نشهدها حالياً، لكنها تتموضع على مستوى مختلف: إن النفاذ إلى الديمقراطية، بالنسبة إلينا، نحن الأوروبيين الشرقيين، كان يعني الانضمام الى جوقة الأمم الأوروبية - وهذا ما ليست عليه اليوم البلدان العربية. من جهة أخرى، لا وجود لمركزية واحدة تضبط هذه البلدان العربية، كما كنا عليه في تبعيتنا لموسكو.

إن ما كنا عليه من إيمان باستعلائية القيم الديمقراطية استمر قائماً عند أولئك الذين تسربوا تلك الأثناء من النعيم الشيوعي والذين، على شاكلتي، استقروا في الغرب. ولطالما تجند من بين هؤلاء المدافعون الأكثر حماسة عن القيم الغربية، أي أولئك الذين لم يترددوا في التماس أية وسيلة لفرض هذه القيم في الجزء من العالم الذي وفدوا

منه. وتحدوني الذاكرة إلى اجتماع عاصف، عام 1967، في جامعة يال، في الولايات المتحدة، حيث كان مهاجر تشيكي يدافع بشجاعة، أمام حضور معادٍ، عن التدخل الأميركي في فيتنام. وكان الأكثر عداء بين المناهضين للشيوعية هم الشيوعيون القدماء المتحولون، الذين راحوا يلعنون ماضيهم. اليوم، نشهد الظاهرة ذاتها، إذ إن المؤيدين الأكثر حماسة للتدخلات العسكرية في الشرقين الأدنى والأوسط هم المبعدون العراقيون أو الأفغان أو الليبيون، ضحايا أنظمتهم القمعية، وقد يكونون أحياناً محظيين خائبين. إن ما يغيظهم هو تراخي محاوريهم الغربيين، ولا يترددون في مساءلتهم: كيف يمكن أن تبقوا مكتوفي الأيدي حيال معاناة شعبي؟ هل تعتقدون أنه مكون من أناس حقيرين ما زالوا غير أهل لنظامكم الديمقراطي؟

أود أن أسوق جملة لبنيامين كونستان، الذي تحدث عن حياة الأفراد الشخصية، يقول فيها: «إن الشيء الذي يهرب منك هو حتماً مغاير للشيء الذي يلاحقك[82]». يذكر أيضاً أن موقع الشيء، في عالم الأهواء والرغبات البشرية، هو في أهمية جوهره ذاتها. ولكم يغريني الاسترسال في عرض أهمية ملاحظته. وبما أن مدة وجودي في الغرب هي اليوم ضعف تلك التي قضيتها في مسقط رأسي، فإنني ما فتئت أتفهم ردة فعل مواطنيّ القدماء، لكن ذلك لا يفرحني. لقد توصلت، مع الوقت، إلى مشاطرة وجهة نظر أولئك الذين وُلدوا في النظام الديمقراطي، بدلاً من أن يحلموا به كمثل أعلى، والذين لا تكفي، لإرضائهم، فوقية الديمقراطية على الكليانية أو على الدكتاتوريات العسكرية. وهم غالباً ما يتبنون موقفاً نقدياً تجاه البلدان التي قدموا منها - ليس، والحق يقال، بالمقارنة مع نعيم يفترض وجوده في مكان آخر، كما في زمن الدعائية السوفياتية المظفرة، بل بالمقارنة بين البلد الفعلي ومثله الأعلى السياسي المعلن. إنهم يمارسون هذا النقد ليس من منطلق الحنين إلى ماضٍ بائد، بل تحركهم في ذلك الرغبة في مستقبل أفضل. وهكذا، نتوصل إلى هذه النتيجة المفارقة، إنما المفهومة تماماً في المنطق الذي كشف عنه كونستان: إن الديمقراطية التي تفتقدونها هي أكثر إثارة للإعجاب من تلك التي كانت تحت

تصرفكم. والحقيقة أن قدرة الإنسان على جعل مجتمعه عرضة للنقد تشكل جزءاً من المكتسبات المحققة لهذا النظام ذاته ولفكر عصر التنوير الذي أوحى به.

إن النظام الديمقراطي، كما أشرت في مستهل هذا الكتاب، لا يتقلص إلى مجرد خاصية أحادية، بل يستلزم تمفصل عدة مبادىء منفصلة وتوازنها. من هنا تتأتى قوته وضعفه في آن معاً، فلا يكفي أي مبدأ، بالنسبة إليه وحده، لضمان نوعية الدولة التي نعيش فيها، وليس ثمة من هدف خيّر بالمطلق. مثال ذلك أنه من المفضل أن يُنتخب رئيس الدولة، أو الحكومة، من قبل الشعب أكثر من كونه مفروضاً نتيجة انتمائه إلى عائلة (ملكية) أو بقوة انقلاب عسكري. إنما لا يوجد هنا ما يؤكد أن هذا الخيار هو الأفضل. وكما قال لي ذات يوم أحد أصدقائي: لقد انتخب شافيز في فنزويلا بطريقة قانونية، وبرلسكوني، عدة مرات، في ايطاليا، وحديثاً أوربان في هنغاريا. لكن صديقي لم يضف: كما هتلر في ألمانيا. بالرغم من ذلك، لم تُظهر أعمالهم أي تعزيز للقيم الديمقراطية. هذا صحيح، لكن الديمقراطية لم تدّع قط أنها معصومة، كما كانت عليه حال الأنظمة الشيوعية. ثمة عناصر أخرى في البنية الديمقراطية يفترض أنها تشكل تعويضاً عن انحرافات الرئيس، ولهذا السبب ووجه الثلاثة المذكورون أعلاه ببعض القواعد المبدئية: كان شافيز يريد أن يكون رئيساً مدى الحياة، وكان برلسكوني يود التفلت من عدالة بلده، وأوربان يريد تحجيم حرية الصحافة. وكونهم لم يتوصلوا إلى ذلك (بخلاف هتلر) فهذا دليل على الحيوية الديمقراطية.

ولأن هذا النمط من الأنظمة يرتكز على عدة مبادىء في آن معاً، فإن تنامي أحدها على حساب الآخر من شأنه أن يهدد الكل.

وهكذا فإن تأمين الرخاء المادي للمواطنين هو غاية مرجوة. إنما في حال الإلحاح على هذه الغاية مع استبعاد غيرها، سينتهي بنا الأمر إلى العيش في عالم تحكمه عبادة المال والاستهلاك والترفيه. إن ثروة البلاد العامة تعني أيضاً أن الأقلية الغنية

ستزداد غنى، وأن عدد المحرومين سوف يتزايد. ويغرب عن بالنا في هذه الحال أن ازدهار أي بلد هو وسيلة وليس غاية.

إن النيات السلمية للدول الديمقراطية، المعلنة بصوت عال، من شأنها أن توفر مثالاً جيداً يحتذى لو لم تقُد هذه البلدان نفسها حروباً في أماكن أخرى، وقد جرى تبريرها بفكرة تحقيق التقدم والدفاع عن القيم الكونية المعرَّفة اليوم بحقوق الإنسان. والحال، إن القيم السامية المقصودة، تبدو بالنسبة إلى الشعوب التي تعاني الغزو، وكأنها قناع بسيط يفترض فيه أن يخفي المصالح الحقيقية للمتحاربين، ولهذه الحروب عواقب لا تقل كارثية من مشاريع الغزو الهادفة إلى توفير المزيد من الهيبة والسلطة والثروة للفائزين.

محقة هي المطالبة بأن يكون الشعب هو مصدر السلطة، ولكن المجتمعات الإعلامية اليوم تسهل التلاعب بالشعب وتؤدي إلى إزالة العلاجات المؤسسية المنصوص عليها للحد من تجاوزات الشغف الشعبي. ثم إن الديمقراطية تم الاستعاضة عنها بالشعبوية التي تتجاهل التنوع الداخلي في المجتمع، وكذلك الحاجة إلى النظر إلى أبعد من التلبية الفورية لاحتياجات البلاد على المدى الطويل. الحرية الفردية شرط أساسي للديمقراطية، مع أننا رأينا أنها يمكن أن تتحول إلى مصدر تهديد. إن الانعتاق من الروابط الاجتماعية التقليدية ذات المنشأ العائلي ومن الوسط المهني والجذور الجهوية، توحد، بالرغم من المفارقة، الأفراد الذين يتلقون طوال اليوم المعلومات نفسها، وكذلك الإعلانات، والموضة؛ وفجأة، يتم الاستعاضة عن القيود الخارجية بقيود ليست أقلّ جموداً. في الوقت ذاته، تسمح الحرية بامتلاك سلطة، والحال، فإن بعض السلطات الفردية تتفلت من أية ضوابط وقيود، بخلاف القاعدة الذهبية التي وضعها مونتسكيو. في أيامنا الحالية، السلطة السياسة غير قادرة على تحديد، بل غير راغبة في الحد من، القوة الاقتصادية للبنوك والمتعددة الجنسيات أو وكالات التصنيف. والحال، ليست حرية

الأفراد المطلقة هدفاً مرغوباً فيه، لذلك فإن ديدن المجتمعات البشرية أن تتكون انطلاقاً من محظورات وقواعد تنظم حياة المجتمع.

إن السمة المشتركة بين جميع هذه التجاوزات تكمن في أنها ليست نتيجة هجمات تجد مصدرها في الخارج، ولكنها من مبادئ الديمقراطية الداخلية نفسها. وعلى حد قول المخرج ستانلي كوبريك حين كان يعمل على فيلمه ***سترة معدنية كاملة*** Full MetalJacket (1987)، واصفاً تدريب قوات البحرية الأميركية قبل ذهابهم للقتال في فيتنام: «لقد التقينا العدو وهو نحن».

العدو يقطن داخلنا

ليس من وهم أكثر استعصاء على التبديد من ذاك الذي يجعلنا نعتقد أن أسلوب حياتنا هو أفضل من الأسلوب الذي يعيش عليه آخرون في أماكن أخرى أو في أزمنة سالفة. صحيح أننا لا نؤمن اليوم بفكرة التقدم الخطّي والمستمر، إنما لا يمنعنا ذلك من أن يحدونا الأمل في أننا نسير في الاتجاه الصحيح؛ لقد رأينا أن هذا المنظور كان متأصلاً في المشروع الديمقراطي. بيد أننا لو صدّقنا بعض المراقبين فإن عصرنا بعيد عن كونه تميز بعملية *حضارية*، بل إنه شهد حالة ازدياد في *الوحشية* وليس أدلّ على ذلك من وحشية القرن العشرين...

الوضع اليوم هو بالتأكيد أقل ماسوية، ومع ذلك لا يمكن القول إن الابتهاج هو الشعور السائد في الدول الديمقراطية. في أوروبا العام 2011، كانت المسألة المطروحة تتمثل بالأزمة والضعف الأوروبيين، والعجز الذي يتجلى من قبل الدول المنتمية إلى الاتحاد الأوروبي عن التوصل إلى اتفاق على السياسة التي يجب اتباعها، في حين كان هذا الاتفاق يبدو ضرورياً؛ أو على مسألة هشاشة العملة الأوروبية الفتية، أي اليورو. يتصرف قادة هذه الدول في معظم الأوقات مثلهم مثل أفراد الأمة الذين

اختاروا متابعة مصالحهم الخاصة وإهمال الدفاع عن المصلحة العامة. لذا لا يبدو أن الأمل في رؤية أوروبا «قوة هادئة» يقترب. أما في الولايات المتحدة، فتؤثر حركة حزب الشاي في سياسة البلاد الداخلية والخارجية، في الاتجاه المعاكس للتضامن، وبات أي تدخل حكومي دعماً للمصلحة المشتركة موضع شبهة.

على غرار البوجاديين (Poujadistes) في فرنسا، لأكثر من نصف قرن مضى، طالب أنصارها بخفض جذري للضرائب والتخلي عن أية فكرة لإعادة توزيع الثروة. والرئيس أوباما، الذي يطمح مع ذلك لاحتلال مكانة وسطى تسووية، وقف عاجزاً عن تعزيز الإصلاحات في الرعاية الاجتماعية أو الاعتدال البيئي، وراح خصومه يصورونه على أنه يمثل خطراً متطرفاً (اختياره: شيوعي النزعة، متعطش للدماء، أو للإرهاب العربي المنشأ). لا تثير الحروب «الإنسانية» مقاومة تذكر في البلدان التي تشنها، لا بل تتمتع بسمعة طيبة لتصبح معياراً للتدخلات العسكرية الغربية، على الرغم من أنها تمثل انبعاثاً للخلاصية السياسية من جديد. وعلى الرغم من الأزمات التي تتسبب بهاالأيديولوجية الليبرالية المتطرفة نراها لا تزال تهيمن على الدوائر الحكومية لعديد من البلدان. فالعولمة الاقتصادية تحرم الشعوب قوتها السياسية، ومنطق الإدارة، الذي يفضي إلى تنميط للأذهان يشهد انتشاراً في كل مكان. وعليه تزداد الشعبوية قوة وتنمو كراهية الأجانب، مما يضمن فوز الأحزاب المتطرف.

تعاني الديمقراطية الغلو الفاضح، والحرية فيها باتت طغياناً، والشعب أصبح كتلة يتم التلاعب بها، وتحولت الرغبة في تعزيز التقدم إلى روح صليبية. وبناء عليه، لم يعود الاقتصاد والدولة والقانون وسائل لتطوير الجميع، وهي تشكل الآن جزءاً من عملية التجريد من الإنسانية. ويبدو لي، في بعض الأيام، أن هذه العملية لا رجعة فيها. إن العيش في ظل الديمقراطية هو دائماً أفضل من العيش خانعين في دولة شمولية أو في ظل دكتاتورية عسكرية، أو نظام إقطاعي ظلامي. لكن الديمقراطية التي نخرها من الداخل أعداؤها الحميمين، الذين ولدوا في رحمها، لم تعد تفي بوعودها. ومظهر هؤلاء

الأعداء لم يعد يخيف إذا ما قورن بمظهر أعداء الأمس، الذين هاجموها من الخارج، ولم يخططوا لإقامة ديكتاتورية البروليتاريا، ولا أعدّوا لانقلاب عسكري، ولا نفذوا عمليات انتحارية باسم إله عديم الرحمة إنهم يلبسون لبوس الديمقراطية، وبالتالي قد يمرون مرور الكرام؛ إلّا أنهم يمثلون خطراً حقيقياً أقل شأناً: إذا لم تجر مواجهتهم بأي مقاومة، فإنه سيأتي يوم يفرغون فيه النظام السياسي من مضمونه. إنهم سيقودون إلى دمار البشر وتجريد حياتهم من الإنسانية.

نحن نفضل دائماً أن نعتقد أن ما نقوم بإدانته هو غريب عنا تماماً. والتفكير في أننا قد نماثل أولئك الذين عادة ما نمقتهم، أمر لا يطاق، إلى درجة أننا نسارع إلى إقامة جدران بيننا وبينهم نود أن تكون غير قابلة للاختراق. والحال، من دون الرغبة في الذهاب إلى الطرف الآخر والمزج بين الأنظمة السياسية المختلفة، فمن مصلحتنا الكلية الاعتراف بوجود إطار على نحو متواتر، إلى جانب المعارضات التي لا جدال فيها. وعلى غرار الديمقراطية، فإن الشمولية تدعي التفكير العقلاني والعلمي. إلّا أنه لا يجب الخلط بين الديمقراطية وبين الاستعمار أو الشيوعية، ومع ذلك فإنّ ثمة ما يحرك هذه الأنماط الثلاثة حتى الآن، يتمثل في كثير من الأحيان بروح الخلاصية. وكان هذا التشابه مخفياً بفعل المواجهة العالمية بين البلدان الشمولية والبلدان الديمقراطية، التي كانت مهيمنة على تاريخ القرن العشرين. فالمعسكر السوفياتي، حيث الموارد الهائلة لبلد يُعدّ شبه قارة، وضعت في خدمة الإيديولوجية الشيوعية، فأصبح منافساً حقيقياً، لا بل عدواً حقيقياً، الأمر الذي أعطى شرعية للإصرار على الاختلافات: كان «إمبراطورية الشر» لا أكثر ولا أقل. وكان لانهياره في نهاية الحرب الباردة ميزة تحرير سكانه، ولكن أيضاً سيئة حرمان القوى الغربية من قوة مضادة لسلطتها، كانت بمثابة كابح لتطلعاتها إلى الهيمنة. لقد خسرت في الوقت ذاته هذا الشريك المثبط الذي كان يشجعها عن غير قصد على أن تتصرف باستقامة حتى يسنى إبراز ما يفرق المعسكرين.

ثمة تردد ظهر في أعقاب انهيار الشمولية النازية، حيال اكتشاف علاقة مماثَلَة مع العدو. فمنذ نهاية الحرب العالمية الثانية، والكشف عن جرائم النازية، ولا سيما التدمير، واستعباد شعوب بأكملها في معسكرات الإبادة والاعتقال، أراد الرأي العام الغربي دائماً التأكيد على المسافة التي تفصلنا عن هذه الوحوش. وحتى اليوم، كان هناك احتجاج كلما راح مؤرخ أو روائي، أو مخرج يعير مرتكبي هذه الأعمال ذاتها دوافع قد نتقاسمها. فيعلن عندئذٍ أن إرادة الفهم أو حتى مجرد وضع الأحداث الماضية في سياقها هو بمثابة معذرة لها. إن الاعتقاد بأن هتلر إنسان تجمعنا به بعض الصفات المشتركة يصدمنا. هذا الشر مخيف، لذلك نحن نفضل الاعتقاد بأن في الأمر شذوذاً ووحشية بعيدين عن تاريخنا وطبيعتنا.

ومع ذلك، لم يفتقد المرء أصوات أقلية قائلة بما هو عكس ذلك، حتى لو كانت تحدوه رغبة أقل في الإصغاء إليهم. لقد أشار جورج لاخمان موس أحد الاختصاصيين الأكثر تبصراً في تاريخ النازية، في معرض التأمل في التاريخ الفكري للنازية، إلى أن العنصرية التي كانت تكتنفها لها صفات مشتركة مع مذاهب أكثر تمتعاً بالاحترام من ذلك بكثير، حيث كتب يقول: «ليست العنصرية انحرافاً للفكر الأوروبي أو فترات معزولة، مجنونة، ولكن جزءاً لا يتجزأ من التجربة الأوروبية»، ولقد «ارتبطت بكل الفضائل التي لا تزال الأزمنة الحديثة تكيل لها الثناء[83]». وقد سعى الكاتب رومان غاري، الذي قاتل في صفوف القوات الفرنسية الحرة خلال الحرب، للكشف، في كتبه الأولى، عن إنسانية العدو، أو ما يعادل ذلك لا فرق، ألا وهي إنسانيتنا نحن. في روايته *توليب*، التي نشرت في العام 1946 صرح العم نات، أحد زنوج حي هارلم: «ما كان إجرامياً في الألماني هو الإنسان». وفي وقت لاحق، في *النصف الطيب*، يقول راتون الجزائري لصديقه لوقا: «هل تعرف كم عدد الشلوح في العالم؟ ثلاثة مليارات[84]». يرى

غاري، أن ما يجب استدعاؤه ليست الأزمنة الحديثة وحدها لشرح النازية، بل كل تاريخ البشرية.

إن اكتشاف العدوالذي نستبطنه في ذواتنا هو أكثر إثارة للقلق بكثير من ذلك الذي نعتقده بعيداً، ومختلفاً بالكامل. طالما كان للديمقراطية عدوٌّ بشع، كالنازية أو الشيوعية الشمولية، فإنها كانت تستطيع أن تعيش متجاهلة ما يكتنفها من تهديدات داخلية؛ أما الآن فعليها واجب المواجهة. ما هي فرصها في التغلب عليها؟

أنا لا أعتقد أن ثمة انقلاباً جذرياً ممكن الحدوث (ولا أعتقده مرغوباً فيه، في الواقع)، أو أن تكون الثورة حلًّا لجميع المشاكل. إن الطفرات الديمقراطية الحالية ليست من تأثير أي مؤامرة أو نيات خبيثة، لذلك من الصعب كبحها. إنها ثمرة تغيير مواقف مرتبطة في حد ذاتها بسلسلة تغييرات متعددة، مجهولة الهوية، خفية غير مرئية، بدءاً من التكنولوجيا إلى التركيبة السكانية مروراً بالجغرافيا السياسية. لم يعد في الإمكان تعزيز الفرد وتمكين الاقتصاد، وإلغاء الروح التجارية في المجتمع بقانون يصدر عن الجمعية الوطنية، أو من خلال الاستيلاء على سجن باستيل جديد. لقد علمتنا تجربة النظم الاستبدادية أننا نسير نحو الكارثة لا محالة، إنْ تجاهلنا تلك الخطوط القوية للتاريخ. كما وأنني لا أعتقد أن مكمن الخلاص هو أي ابتكار تكنولوجي من شأنه جعل حياة الجميع أسهل. ثم إن التقنية أحرزت تقدماً استثنائياً في القرن المنصرم تواً، ما أتاح سيطرة أفضل على المادة، ولكن التقدم ذاته كان له نتيجة مفاجئة: إيقاظ الوعي بأنه لا يمكن للتقنية تلبية كل توقعاتنا أبداً. لا يكفي تحسين الأدوات إلى ما لا نهاية، بل يجب على المرء أن يسأل في الوقت ذاته عن الأهداف التي نريد بلوغها: أي عالم نرغب العيش فيه؟ أي نوع حياة نريد أن نعيش؟

لذلك، لست مؤمناً بأي من هذه الحلول الراديكالية. هذا التردد يؤدي أحياناً إلى الاستقالة والسخرية أو ما يسميه بعضهم و*عدمية*[85]، والاعتقاد بأن جميع أعمال البشر غير مجدية، وأن العالم يسير نحو حتفه. إلَّا أن هذا ليس حالي. وإذ أتساءل عما إذا كانت

مصادر هذا الاستعداد الذهني إيجابية بعد هذا كله، فإني أجدها في السلوك اليومي للأفراد الذين أجاورهم، وبصرف النظر عما قد أتصف به من سذاجة. الأفعال الأنانية، الاستبدادية والضارة ليست مفقودة أيضاً، ولكن أرى هؤلاء الأفراد الذين تحركهم أيضاً المحبة والإخلاص للآخرين، قريبين كانوا أم بعيدين، وكذلك شغف المعرفة والحقيقة، وحاجتهم إلى إنشاء معنى وجمال حولهم. هذه الانطلاقات تهم ليس فقط الحياة الخاصة، ومصدرها الصفات الأنثروبولوجية الملازمة لجنسنا، كما توجد في بعض المؤسسات أو بعض المشاريع الاجتماعية التي يستطيع بواسطها كل من يسكن البلد أن يستفيد من عمل العدالة فيه، ومن نظام الرعاية الصحية، والتعليم العام، والخدمات الاجتماعية. أنا لا أعرف كيف يمكن للطاقة التي تعبر عنها تلك السلوكات أن تنعكس مساهمة في تغيير الاتجاهات الرئيسة للسياسية الراهنة، إلَّا أنني لا أتصور أنها ستبقى على الدوام من دون عواقب.

هل نسير نحو التجديد؟

لعلي أبحث عن علاج لعلل لدينا في تغيير جدي للعقليات، بدلاً من ثورة سياسية أو تكنولوجية، بحيث أعثر مجدداً على معنى للمشروع الديمقراطي وتحقيق توازن أفضل بين مبادئها الكبرى: سلطة الشعب، الإيمان بالتقدم، والحريات الفردية، واقتصاد السوق، والحقوق الطبيعية وتقديس الشأن الإنساني. في وسعنا ملاحظة بعض القرائن من حولنا لشعورنا بالحاجة إلى ذلك. هذا ما تؤشر إليه أيضاً المناقشات التي استثارتها الأزمة المالية الأخيرة (لم تتبعها نتائج عملية، ولكن جرت، أقله، بلورة بعض الأسئلة الأساسية) أو عن طريق الحوادث التكنولوجية (مثل فوكوشيما)، أو حتى، في مجال آخر، التظاهرات في شوارع دول غربية عديدة، مثل إسبانيا واليونان، التي نظمها هؤلاء الشباب «الساخطون» الذين لا يطالبون بإحلال نظام آخر محل الديمقراطية،

ولكن بجعل واقعها أقرب ما يكون إلى مُثلها: ألا وهو «الديمقراطية الآن!» إنها تحركات عفوية، على قدر ضئيل من الترابط، لا تحسن صوغ مقترحات ملموسة؛ ومع ذلك معناها واضح تماماً: إنهم يرفضون الحلول النيوليبرالية التي اتبعتها حكومات دولهم. يتعذر علينا حتى الآن معرفة إلامَ ستؤول إليه الأمور، هل إلى تجديد للديمقراطية أم إلى موجة من الشعبوية؟ من الواضح أنها تعبير عن عدم الرضا عن النظام كما هو معمول به الآن.

لا تنشأ أهداف العمل السياسي من معرفة العالم، على عكس ما يقول به العلماء. إلّا أن المرء قد يقع في مخاطرة العمل في الاتجاه المعاكس، إذا لم يفهم جيداً المجتمع الذي نعيش فيه. لذلك فمن المرغوب فيه أن نأخذ في الحسبان ما نتعلمه من العلوم الإنسانية والاجتماعية عن خصائص حياة البشر، الفردية والجماعية. هنا لا تتعارض الواقعية مع المثالية، ولا مع السياسة المستوحاة من الأهداف الأخلاقية، بل تتحرك متجاوزة الثنائيات التي تنطوي عليها عبارات جمود المحافظين والإرادوية العمياء، والتخلي السلبي والحلم الساذج. وحدها تلك الواقعية تتوافق مع ديدن الإنسان السياسي. لا يمكننا التفكير بنحو صحيح في مستقبل الديمقراطية، إذا اعتقدنا أن الرغبة في جمع الثروة هو الخير الأسمى الذي يطمح إليه الإنسان، أو أن الحياة الاجتماعية هي خيار من بين خيارات أخرى، وهو اختياري نوعاً ما.

لقد تطور في السنوات الأخيرة فكر بيئي، لا يتنافى مع العلم، ولكن يطمح إلى إحلال علم جزئي جداً محل آخر أكثر شمولاً، ويأخذ في الاعتبار ليس البشر وحسب، بل أيضاً البيئة الطبيعية التي يعيشون فيها. وبدوره على علم البيئة الطبيعية أن يكتمل. وسأورد اقتباساً من فلاهو مرة أخرى: علم البيئة كما نعرفه اليوم لا يزال موضوعه بيئة مقيدة بقدر ما تأخذ في حسبانها فقط الإنسان ككائن حي ببعده المادي على هذه الأرض. إن البيئة الواسعة النطاق تتناول الثقافة والمجتمع على غرار ما يتناول علم البيئة بالفعل بيئتنا المادية؛ فهو يهتم بالتالي بالوجود في جانبه النفسي، وبضعفه وبوهن الأنساق البيئة

الاجتماعية[86]. إن الانتماء الثقافي والحياة داخل المجتمع تشكلان جزءاً من الطبيعة البشرية.

وعليه، سيكون في الإمكان أخذ التكامل بين الأهداف الاقتصادية الفردية والمجتمعية والتطلع إلى المعنى، والرغبة في الاستقلال والحاجة إلى الارتباط، من خلال مِثل هذا العلم البيئي الاجتماعي والسياسي. وفي هذا السياق أيضاً سيكون في وسعنا أن نرى لماذا يجب علينا أن نقاوم آثار الليبرالية الجديدة، من قبيل حلول العقود المنهجية محل القانون، وتقنيات الإدارة اللاإنسانية أو السعي وراء أقصى قدر من الأرباح الفورية. هنا نستطيع أيضاً النظر في مزايا التنوع الثقافي وعيوبه، أو فرض القيم الأخلاقية ذاتها على الجميع.

إذا التفتنا إلى المسرح العالمي، وليس إلى نطاق دولة واحدة، يجب أن تستكمل دروس البيئة الطبيعة مرة أخرى بالدروس المستفادة من البيئة الاجتماعية. الأولى تحذرنا من استمرار تزايد سكان العالم، إذ إن هؤلاء في كثير من البلدان لديهم الآن إمكانية رفع مستوى معيشتهم، على الرغم من محدودية موارد الطاقة الأرضية أو المائية أو الأراضي الخصبة. والثانية تخبرنا أن زمن الهيمنة العالمية من قبل بلد واحد أو حتى مجموعة من البلدان قد ولّى، وأن الإذلال الذي يعانيه الآخرون جراء السياسات المتغطرسة تولد عواقب استياء دائمة السلبية، وأنه لا يمكن أن يفرض الخير على الآخرين، حتى عندما نكون صادقين في قناعتنا بأننا متفوقون (كما هو موضح بشكل جليّ في المصائر المضطربة للديمقراطية في الشرق الأوسط). هذا يعني أننا دخلنا عالماً متعدد الأقطاب حيث المفاوضات والبحث عن المنفعة المتبادلة تعطي نتائج أفضل من سياسة الهيمنة، وإن ادعت هذه الأخيرة أنها تطمح إلى الخير. على الرغم من هذا المنظور الجديد للعلاقات الدولية، فليس جائزاً الاعتقاد، مثل باستيا، بأننا نتقدم بهدوء نحو الوئام العالمي: إن مصالح المجموعات متباينة والعدوان ممكن دائماً، والقدرة على الدفاع لا تزال لازمة.

أود الاعتقاد بأن التجديد الديمقراطي سيجد مكاناً مناسباً في القارة التي شهدت ولادة هذا النوع من نظام الحكم ألا وهي أوروبا. فمن السهل فهم لماذا يشكل إطار الاتحاد الأوروبي إطاراً أفضل من الدول القومية، في القارة نفسها، التي حكمت العالم طوال السنوات المائة الخالية فقط، عشية الحرب العالمية الأولى: إن قدرة هذه الدول أصبحت الآن ضئيلة أيضاً للتأثير على عملية العولمة في الاتجاه الذي تراه ضرورياً، وللعب دور نشط في العالم. لكن لأوروبا أيضاً بعض المزايا التي لا بد أن يُعمل على إعلاء شأنها لدى بلدان أخرى ذات حجوم ضخمة، بلدان أشبه بالقارات كالصين، والهند، وروسيا، والولايات المتحدة والبرازيل. صحيح أنه لإدراك ذلك يجب الاحتفاظ ببعض المسافة بعيداً عن الأحداث الجارية. ما تكتنفه أوروبا من فوائد لا تزال فوائد محتملة فقط - لكنها ليست أقل حقيقية. قد يحدث أن تتجاوز السلحفاة الأوروبية الأرانب البرية التي تسبقها حالياً - وبخاصة إذا اتضح أنها لم تتخذ الاتجاه الصحيح...

تعود هذه الفوائد أساساً إلى ممارسة طويلة في مجال تطبيق التعددية: تعددية الأعراق التي استحالت متباينة جداً في ما بينها لجهة طبيعة الأراضي التي سكنتها، وقد فصلت بينها البحار والمرتفعات، إنما كانت مجبرة على المعاشرة؛ تعددية العائلات الفكرية التي تتواجه منذ العصور القديمة، وتؤثر في بعضها بعضاً: السفسطائيون والأفلاطونيون، والمسيحيون الارثوذكس والزنادقة، والإنسانية المضادة للإنسانية، والليبراليون والاشتراكيون... وهي ممارسة كما نعلم غير كافية بصورة مخيفة للحؤول دون وقوع المجازر التي أدمت الأرض؛ ومع ذلك، ساعدت في تشكيل مجموعة من القيم التي من شأنها أن تسمح بمعارضة أشكال مختلفة من التجريد من الإنسانية، تلك الأشكال التي تبدأ اليوم من برمجة العقول وصولاً إلى إسباغ الطابع التويوتي على السلوك.

هذه الخصائص للسكان الأوروبيين لا تكفي لاستبعاد الضلال المتمثل بالخلاصية السياسية، والليبرالية المتطرفة، أو الشعبوية، لكنها الأرض التي يمكن أن

تنطلق منها المقاومة. فإذا كانت أوروبا قادرة فقط على اغتنام الفرصة المتاحة أمامها وبالتالي إعادة تأسيس الديمقراطية، فمن شأنها أن تساعد على تحسين الأنموذج الذي يتيح الخروج من المعارضة العقيمة بين المجتمع الأبوي القمعي والمجتمع الليبرالي المتطرف المجرد من إنسانيته، وهو أنموذج قد تتبعه بطيب خاطر بلدان أخرى في أجزاء أخرى من العالم. ويبدأ حلم «الربيع الأوروبي»، قادماً في أعقاب «الربيع العربي» الذي قد يعيد للمغامرة الديمقراطية كل معناها بعد انطلاقتها منذ بضعة قرون من السنين. ألم يحن الوقت للاستماع إلى النداء الحالي والعمل بموجبه: «الديمقراطية الآن»؟

نحن جميعاً، سكان الأرض، منخرطون اليوم في المغامرة ذاتها، ومحكومون بالنجاح أو الفشل معاً. حتى إذا كان كل فرد عاجزاً أمام ضخامة التحديات، يبقى أن هذا الواقع صحيح: التاريخ لا يخضع لقوانين ثابتة، العناية الإلهية لا تقرر مصيرنا والمستقبل يعتمد على إرادات الإنسان.

الحواشي*

* ما لم يرد خلاف ذلك، مكان النشر هو باريس.

1- الضيق في الديمقراطية

[1] هيرودوت، ثيوسديديس، *الأعمال الكاملة*، غاليمار، سلسلة الثريا 1964، *الاستقصاء*، VII، 10، ص 467.

2- جدل قديم

[2] قراءتي لهذه الحلقة التاريخية مدينة بالكثير بيتر براون، *أغوسطينوس الهيبوني*، سيرة، بيركلي ولوس أنجلوس، مطبعة جامعة كاليفورنيا، 2000 (الترجمة الفرنسية للطبعة الأولى، دار لوسويْ، (1971، وفرانسوا فلاهو، *آدم وحواء. العامل الإنساني*، منشورات ألف ليلة وليلة الإنسان، ألف ليلة وليلة، 2007.

[3] أقتبس كتابات بيلاجيوس عن ب ر ريس، **بيلاجيوس**، *والحياة والرسائل*، وودبريدج، مطبعة بويدل، 1998.

[4] الأخ دولبو، «خطبة 348A لأغوسطينوس ضد بيلاجيوس»، *بحوث أغوسطينية*، رقم 28، 1995، ص 40.

[5] القديس أغوسطينوس، *الاعترافات*، فلاماريون، 1964.

[6] بليز باسكال، خواطر، بر. 430، غارنييه، 1964

[7] لويس دومون، *مقالات عن الفردانية*، دار لوسويْ، 1983، ص. 59-67.

[8] بيك دولاميراندول، *كرامة الإنسان*، كومباس، منشورات ليكلا، 1993؛ ايراسموس دو روتردام، «هجاء الإرادة الحرة»، في: *أعمال*، فلاماريون، 1991؛ ميشيل دي مونتين، *مقالات*، أريليو عام 1992، I، 28 وI، 26.

[9] رينيه ديكارت، *الأهواء*، 152، في *أعمال ورسائل*، غاليمار، سلسلة الثريا، 1953.

[10] مونتسكيو، *الأعمال كاملة*، سويْ، 1964، *في روح القوانين*، I، 1؛ 11، 6.

[11] روسو، *الأعمال الكاملة*، غاليمار، سلسلة الثريا، 1959-1995، المجلد الثاني، *العقد الاجتماعي*، I، 4؛ المجلد الرابع، *رسالة إلى بومونت*، ص 962.

[12] مونتسكيو، *في روح القوانين*، 11، 4.

[13] رينيه ديكارت، *الأهواء*، 152، في *أعمال ورسائل*، غاليمار، سلسلة الثريا، 1953.

3- عقيدة الخلاص السياسية

[14] رابو سانت إيتيان، *اعتبارات في شأن مصالح طبقة العوام*، الطبعة الثانية، 1788، ص 13.

[15] سان جوست، *مقال في الدستور المطلوب إعطاؤه لفرنسا*، 24 أبريل 1793، في: *أعمال*، عام 1834، ص 74.

[16] كوندورسيه، *خمسة أوراق في شأن التعليم الرسمي*، فلاماريون، 1994.

[17] نقلاً عن ديفيد بيل، *الحرب الشاملة الأولى*، شان فالون، 2010، ص 163، الذي أتبع هنا تحليله.

[18] المرجع نفسه (م ن)، ص 133.

[19] م ن، ص 163، ص 205، ص 207.

[20] م ن،236، ص 313.

[21] م ن، ص 316.

[22] كوندورسيه، *رسم لصورة تاريخية عن تقدم العقل البشري*، فران، 1970، ص 204، 206.

[23] نقلاً عن لوسيان فيفر، «الحضارة وتطور كلمة ومجموعة من الأفكار»، في: *الحضارة، الكلمة والفكرة*، منشورات نهضة الكتاب، 1930، ص 47؛ بل، ص 244.

[24] جول فيري، خطاب 28 تموز/ يوليو 1885، في: *خطب وآراء*، 7 أجزاء، المجلد الأول، 1885، ص 210-211.

[25] فرانسوا فوريه، *الثورة*، هاشيت، 1988، المجلد. الأول، ص 309.

[26] بل، ص 89-90.

[27] كارل ماركس وفريدريك إنجلس، *بيان الحزب الشيوعية*، فلاماريون، 1998، II، ص 92.

[28] م ن، ص89؛ II، ص 95؛ II، ص 100؛ IV، ص 119.

[29] راجع مارتن ماليا، *تاريخ الثورات*، تالانديه، 2008؛ سويْ، 2010، ص 334، 369.

[30]. حللته بإسهاب في كتابي *ذاكرة الشر، وإغراء الخير*، روبير لافون ص 257-308، مدرجة الآن في *عصر الشموليات*، روبير لافون، سلسلة «بوكان»، 2010، ص 783-842.

[31] شارل بيغي، *المال تابع*، باريس، 1913، ص 149.

[32] كرست كتابين لحرب العراق وعواقبها: *اضطراب العالم الجديد*، روبير لافون، 2003 *والخوف من البرابرة*، روبير لافون، 2008.

[33] إتش دي إس غرينواي، «المزيج القاتل من الكبرياء وعدم الكفاءة»، **بوسطن غلوب** 3 أيلول/ سبتمبر 2003؛ مايكل شوير، الكبرياء *الإمبراطوري: لماذا يخسر الغرب حربه على الإرهاب*، واشنطن، العاصمة، بوتوماك، 2005؛ مايكل إيسيكوف، و ديفيد كورن، *الكبرياء: القصة من*

الداخل سبين، لفضيحة، حرب العراق وبيعها، نيويورك، كراون، 2006؛ ديفيد أوين، *أعراض الكبرياء: بوش، بلير والتسمم من السلطة*، لندن، بوليتيكوز، 2007.

[34] سيرج بورتيلي، «الكلمات، الانحراف الأول، المعركة الأولى»، *مذكرات*، رقم 53، 2011، ص! 8.

[35] مايكل تي فلين، *تثبيت الاستخبارات: مخطط لصنع الاستخبارات ذات الصلة في أفغانستان*، واشنطن، العاصمة، مركز من أجل قرن أميركي جديد، 2010، ص 8.

[36] راجع *لوموند* بتاريخ 13-14 آذار/ مارس 2011.

[37] باسكال، *خواطر*، مرجع سابق (م س).، بر. 358.

4- طغيان الأفراد

[38] بنيامين كونستان، *مبادئ السياسة المطبقة في جميع الحكومات*، جنيف، درو، 1980، II، 1، ص 49.

[39] م ن! II، 6، ص 58! XII، 1، ص 275.

[40] لويس دومون، *الإنسان المساوي*، غاليمار، 1977، ص 15.

[41] هيلفيتيوس، *في الفكر*، فايار، 1988، ص 9.

[42] بنيامين كونستان، «إضافات» (1810) في *مبادئ السياسة*، م س، ص 531.

[43] راجع فرانسوا فلاهو، *شفق بروميثيوس*، ألف ليلة وليلة، 2008، ص 60-76.

[44] إميل، *الأعمال الكاملة*، م س، المجلد الرابع، II، ص 311.

[45] بنيامين كونستان، *التعليق على كتاب فيلانجيري*، الآداب، 2004، I، 7، ص 51-52.

[46] م ن، I، 7، ص 53-54؛ II، 11، ص 186؛ II، 9، ص. 176؛ IX، 6، ص 332.

[47] كتابات فريدريك باستيا متاحة للجميع على الإنترنت.

[48] حول عقيدة آين راند وشخصه، يمكن للمرء قراءة الفصل بعنوان: «بروميثيوس الرواية الليبرالية» في كتاب فرانسوا فلاهو عن شخصية بروميثيوس، ص 183-236.

[49] م ن، ص 235.

[50] فريدريش أوغوست هايك، *الطريق إلى العبودية*، المنشورات الجامعية الفرنسية، عام 1985، ص! 148.

[51] م ن، ص 20.

[52] م ن، ص 32.

[53] م ن، ص 69.

[54] فريدريش أوغوست هايك، *القانون والتشريع والحرية*، المنشورات الجامعية الفرنسية، 3 أجزاء، 1980-1983، المجلد. الثاني، ص 135.

[55] بنيامين باربر، «حب الوطن، والحكم الذاتي التخريب» *سالماغوندي*، رقم 170-171، 2011، ص 125.

[56] فرانسوا فلاهو، *شفق بروميثيوس*، م س. ص 247.

[57] *لوموند دبلوماتيك*، نيسان/ أبريل 2010.

[58] إدموند بيرك، *تأملات في الثورة في فرنسا*، هاشيت- بلوريال، 1989، ص 10-11.

[59] مونتسكيو، *رسائل فارسية*، رسالة 104، في: *الأعمال الكاملة*، م س.

[60] هنري دومينيك لاكوردير، *حرية كلام الإنجيل*، منشورات دو سير، 1996، ص 342-343.

[61] راجع فرانسوا فلاهو، *مفارقة روبنسون*، ألف ليلة وليلة، 2005.

[62] آلان سوبيو، *الإنسان القانوني*، سويْ، 2005، ص 8.

[63] باسكال، *خواطر* بر. 479، 471.

[64] روسو، *إميل*، م س. المجلد الرابع، *الأعمال الكاملة*، الجزء الرابع، ص 503؛ الحوارات، II، الأعمال الكاملة، الجزء الأول، ص 810.

[65] مونتين، *مقالات*، I، ص 28.

[66] بنيامين كونستان، في *الحرية عند المعاصرين*، فلاماريون، 1980، ص 506؛ *أعمال*، غاليمار، سلسلة الثريا، 1979، ص 79.

[67] بنيامين كونستان، *في الدين*، آرل، أكت سود، 1999، ص 83؛ فيلانجيري، ص 135؛ يوميات 26 نيسان/ أبريل 1805 في: *أعمال*، م س.

[68] بنيامين كونستان، إلى *آنيت دو جيراندو*، 5 حزيران/ يونيو 1815، في *بنيامين كونستان ومدام دو ريكامييه، رسائل 1807-1830*، شامبيون، 1992.

5- آثار النيوليبرالية

[69] آلان سوبيو، م س، ص 9. أتبعه في تحليلي هنا.

[70] باشا ميكا، *تحرر المرأة*، برتلسمان، 2011، ورد ذكرها في *بوكس*، رقم 22، 2011، ص 11.

[71] أستوحي في بعض الأحيان بعض أعمال جان بيار لوغوف. راجع على سبيل المثال *البربرية الناعمة*، منشورات لاديكوفرت 2003.

[72] ماثيو كروفورد، *مديح المكربن*، لاديكوفرت، 2010، ص 56.

[73] آلان سوبيو، م س، ص 255-256.

[74] م ن، ص 252.

[75] كرست لتحليل هذه «القضية»، بعض صفحات كتابي *الخوف من البرابرة*، روبير لافون، 2008، ص201-223.

[76] فاسيلي غروسمان، *أعمال*، روبير لافون، ص 1011.

[77] بنيامين كونستان، «التمهيد» لمخاليط من الأدب والسياسة (1829)، في: *في الحرية عند المعاصرين...*، ص 519.

6 - الشعبوية وكره الأجانب

[78] *لوموند*، 20 نوفمبر 2009

[79] كوندورسيه، *خمسة ذكريات*، م س، ص 91.

[80] حللتها بمزيد من التفصيل في *الخوف من البرابرة*، م س، ص 119-124.

[81] *لوموند*، 10 أيار/ مايو 2011.

7- مستقبل الديمقراطية

[82] *اليوميات*، 2 أيار/ مايو 1804، في: *الأعمال*، م س.

[83] جورج لاشمان موس، نحو الحل النهائي، *تاريخ العنصرية الأوروبية*، نيويورك، هوارد فرتيج، 1978؛ هاربر وروّ، 1980، صXIV-XV و234.

[84] رومان غاري، *زنبق*، غاليمار، 1970، ص 85؛ *النصف الطيب*، غاليمار، 1979، ص 141.

[85] راجع نانسي هيوستن، *أساتذة اليأس*، آرل، أكت سود، 2004، ص 19-20.

[86] فرانسوا فلاهو، *شفق بروميثيوس*، م س، ص 285-286.

المحتويات

1- الضيق في الديمقراطية 5

مفارقات الحرية...................................... 5

أعداء الخارج والداخل.................................. 8

التطرف يتربص بالديمقراطية 11

2-جدل قديم 16

الشخصيات 16

بيلاجيوس: الإرادة والكمال............................ 18

أغوسطين: اللاوعي والخطيئة الأصلية...................... 23

نتائج النقاش.. 26

3- عقيدة الخلاص السياسية 33

اللحظة الثورية.. 33

الموجة الأولى: الحروب الثورية والاستعمارية 37

الموجة الثانية: المشروع الشيوعي.......................... 44

الموجة الثالثة: فرض الديمقراطية عن طريق القنابل............ 48

حرب العراق.. 51

الأضرار الداخلية: التعذيب.............................. 54

الحرب في أفغانستان 57

إغراءات الفخر والقوة.................................. 60

الحرب الليبية : القرار.................................. 62

الحرب الليبية: التنفيذ.................................. 65

المثاليون والواقعيون 69

السياسة قبالة الأخلاق والعدل............................ 74

4- طغيان الأفراد 80

حماية الأفراد.......................... 80

تفسير السلوك البشري..................... 83

الشيوعيةوالليبرالية الجديدة............... 88

الإغراء الأصولي.......................... 93

البقع العمياء لليبرالية الجديدة.............. 99

الحرية والارتباط 103

5- آثار النيوليبرالية 106

إلقاء اللوم على العلم؟..................... 106

تدهور في حالة القانون.................... 111

فقدان المعنى............................ 115

تقنيات إدارة............................ 118

1 .تجزئة المهمة 119

2 . موضوعية النتائج..................... 121

3 . برمجة العقول........................ 122

4 . إخفاء التراتبيات الهرمية 123

قوة وسائل الإعلام....................... 126

حرية التعبير في الفضاء العام............... 130

حدود الحرية............................ 136

6 -الشعبوية وكره الأجانب 141

صعود الشعبوية......................... 141

الخطاب الشعبوي....................... 144

الهوية الوطنية 149

لتسقط التعددية الثقافية: الحالة الألمانية...... 152

في بريطانيا العظمى وفي فرنسا.............. 156

حول الوشاح 158
مناظرة تخفي غيرها وراءها 164
المبادلة مع الغرباء 168
العيش المشترك بشكل أفضل 170

7. مستقبل الديمقراطية 175

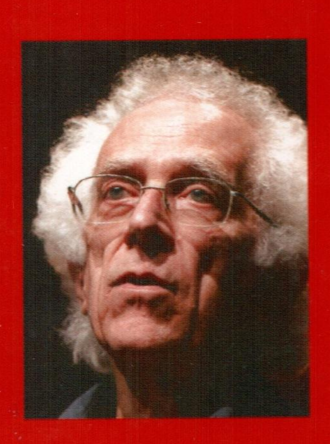
العدو يقطن داخلنا 181
هل نسير نحو التجديد؟ 186
الحواشي 191





«تعاني الديمقراطية الغلو الفاضح، والحرية فيها باتت طغياناً، والشعب تحول كتلة يتم التلاعب بها، وتتحول الرغبة في تعزيز التقدم إلى روح صليبية.»

ثمة مخاطرة تحدق اليوم بالديمقراطية، نابعة ليس من الخارج - فاشية، وشيوعية أو إرهاب - وإنما بالحري من الداخل، تهددها حتى في وجودها. كيف نحميها من تلك الأخطار؟ تزفيتان تودوروف الوفي لطريقته يسلط الضوء على الأحداث الساخنة (الحرب الليبية، طغيان الأسواق وصعود الشعبويات) من خلال نوافذ تاريخية تنقلنا من العصور الوسطى وصولاً إلى القرن العشرين. إنه بحث نقي يتيح لنا فهماً أفضل للعالم المحيط بنا.



تزفيتان تودوروف، مدير أبحاث في المركز القومي للبحوث العلمية في فرنسا، مؤرخ وناقد. حائز جائزة النقد من الأكاديمية الفرنسية عن مجمل أعماله.






ISBN 978-614-432-596-4
9 786144 325964